

Università degli Studi di Palermo

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Filosofia

Dottorato in Filosofia XXI ciclo

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/01

Université Paris 8 - Vincennes-Saint Denis

Ecole doctorale

Pratique et théorie du sens

Département de Philosophie

Doctorat Philosophie

Ontologia e verità nella filosofia di Gilles Deleuze

Tesi di Dottorato in co-tutela di
Daniela Paradiso

Tutor
Ch. Prof. Pietro Palumbo

Co-Tutor
Em. Prof. Alain Badiou

Coordinatore del Dottorato
Ch. Prof. Leonardo Samonà

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

- ES *Empirisme et subjectivité*, P.U.F., Paris 2007.
- NP *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris 1999.
- K *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, P.U.F., Paris 2004.
- PS *Proust et les signes*, P.U.F., Paris 2006.
- B *Le bergsonisme*, P.U.F., Paris 1966.
- SE *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1998.
- DR *Différence et répétition*, P.U.F., Paris 2005.
- LS *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969.
- AE *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1999.
- D *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996.
- MP *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980.
- C1 *Cinéma 1. L' image-mouvement*, Minuit, Paris 1983.
- C2 *Cinéma 2. L' image-temps*, Minuit, Paris 1985.
- F *Foucault*, Minuit, Paris 2004.
- LP *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris 2005.
- PP *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, Paris 1990.
- QP *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 2005.
- CC *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993.
- IDT *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris 2002.
- DRF *Deux régimes de fous. Textes et entretien 1975-1995*, Minuit, Paris 2003.

Introduzione

Alla ricerca del vero nella filosofia di Gilles Deleuze *Per una lettura filosofica della non-filosofia deleuziana*

Questa ricerca è diretta, principalmente, a comprendere la posizione che la questione della verità occupa nel pensiero deleuziano.

Stando ad alcune dichiarazioni dello stesso Deleuze, il problema della verità non avrebbe alcuna rilevanza, non soltanto all'interno del proprio sistema, ma per la filosofia in quanto tale, che «non consiste nel sapere»¹ ma in una «creazione continua di concetti»². Tuttavia, gli esordi della riflessione deleuziana, caratterizzati da una critica severa ai presupposti dell'opinione comune – che graverebbero sulla filosofia antica, impedendole di pensare veramente – costituiscono già un indizio che squalifica ogni semplice opposizione della creatività alla conoscenza. E, d'altra parte, quando Deleuze si proporrà di definire la natura del concetto, per chiarire a «cosa serva quest'attività di creazione»³, non esiterà a riconoscergli la capacità di restituire una forma di conoscenza irriducibile a quella scientifica. Egli sosterrà allora che, attraverso i concetti, la filosofia è capace di «cogliere un *evento* dalle cose e dagli esseri»⁴, a differenza della scienza che si cura soltanto dello *stato di cose*.

Si tratta, quindi, di comprendere a quale idea di verità e di conoscenza Deleuze si opponga, per chiarire il senso che egli intende attribuire alla filosofia, qualificandola come un costruttivismo.

Sono in molti a ritenere che Gilles Deleuze non abbia semplicemente costruito un pensiero originale ma abbia introdotto la filosofia in un tempo nuovo, liberandola dall'immagine ortodossa del pensiero che per secoli ha condizionato il suo esercizio. Pensare, dopo Deleuze, significherebbe qualcosa di inassimilabile alla filosofia

¹ QP, p. 80; trad. it. p. 73.

² *Ivi*, p. 13; trad. it. p. XIV.

³ *Ivi*, p. 14; trad. it. p. XV.

⁴ *Ivi*, p. 36; trad. it. p. 22.

classica⁵. Tanto che alcuni commentatori hanno ritenuto opportuno classificare la sua opera come non-filosofica, per evidenziarne la potenza critica e l'irriducibilità alla tradizione⁶. Ma a ben vedere, la non-filosofia deleuziana appare, come disse lo stesso filosofo a proposito dell'*Antilogos* di Proust, "eminentemente filosofica" e trae la sua potenza critica da un confronto serrato con il modello che vorrebbe destituire. Un simile confronto non si esaurisce nella negazione ma comporta un ripensamento del significato attribuito al pensiero nella storia della filosofia che, pur conducendo al rifiuto di alcuni presupposti cardinali del sistema rappresentativo, riconosce un indubbio valore a certi elementi del platonismo e del kantismo. È evidente che l'opera deleuziana, orientata com'è al superamento del pensiero rappresentativo, proponga una svolta decisiva alla filosofia contemporanea; ma non a caso Deleuze ripeteva di sentirsi un filosofo in senso classico, rivendicando, peraltro, la sistematicità del suo pensiero⁷. Nondimeno, convinto com'era che ogni contaminazione tra le diverse forme del pensare potesse suscitare sempre nuove creazioni, egli si augurava che le sue opere potessero avere una lettura extra-filosofica e così è stato, in effetti, soprattutto negli anni settanta e ottanta.

Come è stato recentemente osservato, la diffusione della filosofia di Deleuze ha seguito due fasi: inizialmente, ha toccato «la controcultura, gli artisti, i marginali e gli ambienti contestatari»⁸ e solo più tardi ha investito le università. La conseguenza maggiore di una simile recezione è stata acutamente segnalata da David Rabouin nel 2002:

Curioso privilegio quello di Deleuze: filosofo considerato difficile, i suoi concetti sono comunque dappertutto. Non si contano più i «divenire

⁵ Intorno la metà degli anni novanta Jean-Luc Nancy evidenziava «una piega deleuziana del pensiero: un'impronta, un impulso, un habitus (certo non un'abitudine), qualcosa insomma che non si potrebbe fare a meno di condividere nel momento in cui si pensa al presente». J.-L. NANCY, "aut aut", 276, 1996, p. 31. Molto tempo prima, subito dopo la pubblicazione di *Differenza e ripetizione*, la penna di Michel Foucault aveva suggellato l'entusiasmo suscitato dalla proposta teorica deleuziana: «si è prodotta una folgorazione che porterà il nome di Deleuze: ora, un nuovo pensiero è possibile; il pensiero, di nuovo è possibile». M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, "Critique", 282, 1970, p. 885. Anche Alain Badiou, stilando una sorta di epitaffio, all'indomani della morte del filosofo, ha sottolineato l'irriducibile novità della sua filosofia: «Gilles Deleuze: creatore, grazie ai concetti, di nuovi legami, di connessioni che prima di lui erano ritenute impossibili. Ha tessuto il pensiero con una stoffa. Con le sue pieghe». A. BADIOU, *Pour un tombeau*, in "Le Monde", 10 Novembre 1995, p. 10.

⁶ Cfr., G. LAMBERT, *The Non-philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, New York-Londres 2002.

⁷ «Credo alla filosofia come sistema. A non piacermi è la nozione dell'identico quando la si rapporta alle coordinate dell'Identico, del Simile e dell'Analogo [...]. Mi sento un filosofo molto classico». G. DELEUZE, *Lettre-préface à Jean-Clet Martin*, (1993), in DFR, p. 338; trad. it. p. 300. Rispondendo a Arnaud Villani, che gli chiedeva se si considerasse un anti-metafisico, Deleuze aveva replicato: «No, io mi sento un puro metafisico». G. DELEUZE, *Réponses à un série de questions*, (1981), in A. VILLANI, *La guêpe et l'orchidée*, Belin, Paris, 1999, p. 130.

⁸ F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Felix Guattari, Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007, p. 556.

minoritario», «linee di fuga» e altri «rizomi» che riempiono le colonne dei magazines, quando non sono i discorsi dei pubblicitari e dei managers. Ma chi legge ancora *Differenza e ripetizione*, *Logica del senso* o *l'Anti-Edipo*? È un altro affare⁹.

Dopo quasi dieci anni la situazione sembra essere cambiata. La filosofia deleuziana è oggetto di un'attenzione crescente fra gli studiosi, lo dimostrano le numerose monografie edite negli ultimi anni, come pure il moltiplicarsi di convegni e tavole rotonde attorno ai temi principali di quello che, con una formula ormai celebre, è stato definito da Michel Foucault il pensiero del secolo. Malgrado ciò, quest'opera affascinante e complessa, in virtù di una sensibilità critica nuova, forse si presenta oggi ancora più enigmatica di quanto non apparisse già alla sua prima recezione, mentre appare sempre più difficile stabilire se esistano uno o molti Deleuze.

Per decenni, questo nome è stato legato a filo doppio ai testi scritti a quattro mani con Felix Guattari. La grande fortuna dell'*Anti-Edipo* ha determinato una prospettiva pregiudiziale sugli altri scritti e solo recentemente è stata evidenziata l'opportunità di sciogliere il pensiero deleuziano da quello guattariano. Da una parte, gli interpreti hanno sottolineato l'apporto singolare di Guattari, per molto tempo svalorizzato o misconosciuto; dall'altra è andata affermandosi un'autentica rinascita di interesse per le prime opere di Deleuze, che ha contribuito all'emergenza di orizzonti problematici, a lungo trascurati, capaci di proiettare una nuova luce sull'itinerario filosofico deleuziano. In particolare, una serie di studi, inaugurata da *Il clamore dell'essere* di Alain Badiou, ha finalmente restituito voce alla dimensione ontologica del pensiero deleuziano, e ha riportato testi come *Differenza e ripetizione* o *Logica del senso* al centro del dibattito critico. Accanto al Deleuze anarchico e rivoluzionario si ripresenta oggi ai nostri occhi quel giovane filosofo che «aspirava ad una specie di altezza classica»¹⁰, con un apparato concettuale non meno ricco e fecondo di quello più maturo.

A ragione, si può affermare che le principali tesi filosofiche del primo Deleuze resistono al filtro caleidoscopico determinato dall'incontro con Guattari; si può

⁹ *Magazine Littéraire* n°406 - 01/02/2002.

¹⁰ «Per conto mio, quando non mi sono più accontentato della storia della filosofia, il mio libro *Differenza e ripetizione* aspirava tuttavia ancora ad una specie di altezza classica e persino a una profondità arcaica». G.DELEUZE, Nota all'edizione italiana di *Logica del senso*, (1976), in DRF, p. 59; trad. it. p. 46.

riconoscere, infatti, una continuità sostanziale al percorso teorico deleuziano, anche se, a ben vedere, alcune posizioni vengono abbandonate, altre articolate diversamente da come lo erano state in precedenza. Tali variazioni meritano un'analisi accurata affinché sia possibile ricostruire i risultati di questa collaborazione e lo sviluppo della riflessione avviata da Deleuze negli anni sessanta. A tal fine, è necessario riconsiderare l'originalità del pensiero deleuziano volgendosi ai suoi inizi, isolando i problemi maggiori che animano la produzione giovanile e seguendo la loro evoluzione nel tempo. Si tratta, evidentemente, di un progetto di ampia portata che impone, a livello ermeneutico, la necessità di una selezione rigorosa. Non si tratta di riconoscere e distinguere i concetti deleuziani da quelli di Felix Guattari, ma d'intendere le risonanze dei temi elaborati dal giovane Deleuze in un contesto molto diverso da quello originario. Un simile approccio restituisce la possibilità di discernere i nuclei fondamentali della speculazione deleuziana.

Per risalire alle condizioni del problema della verità in Deleuze, si è scelto di seguire lo sviluppo di due nuclei tematici che attraversano nella sua interezza la produzione filosofica deleuziana: il problema del significato del pensiero e l'affermazione dell'univocità dell'essere. La questione della verità, come vedremo, si presenta nel punto in cui si intersecano queste linee teoriche, laddove si tratta di pensare effettivamente l'Essere e di distinguere il Reale dall'Immaginario.

Si mostrerà come procede la critica deleuziana alle verità del riconoscimento, e quanto essa sia fondata sul presupposto di una nuova immagine del pensiero e di un'inedita dottrina della verità per la quale conoscere non coincide né con l'ingenua pretesa del buon senso di svelare la Realtà oggettiva che sussiste al di là delle apparenze, né con la riduzione della molteplicità al concetto, ma con la sperimentazione immanente delle potenzialità dell'esistente.

Le analisi che verranno presentate intendono, dunque, chiarire la gnoseologia deleuziana, fino ad oggi poco curata dalla critica, valutando il senso che acquista in essa l'idea di verità¹¹. Si tratta di capire cosa caratterizza la conoscenza filosofica secondo Deleuze, quale significato egli attribuisce alla parola verità, e fino a che

¹¹ Solo pochissimi studiosi dell'opera di Deleuze hanno evidenziato, per ragioni diverse, come egli non rinunci all'idea di verità. Cfr., F. ZOURABICHVILI, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, PUF, Paris 1994; A. GUALANDI, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris 1998; A. BADIOU, *Deleuze, La clameur de l'Etre*, Hachette, Paris 1997.

punto è fondata la sua pretesa di attribuirgli un senso differente da quello che le è stato dato nella storia della filosofia.

Si è ritenuto opportuno muovere l'indagine in questa direzione, in ragione della discordanza tra il proposito, formulato esplicitamente nelle prime opere, di riformare la teoria della verità e l'apparente rifiuto, nei testi più maturi, dell'idea stessa di verità. In effetti, l'attenzione che Deleuze riserva al problema della conoscenza non è costante: essa segna profondamente gli scritti giovanili, sembra annullarsi nell'*Anti-Edipo* e *Millepiani* e si ripresenta con forza, seppure in maniera ambigua, in *Che cos'è la filosofia?*. L'interesse deleuziano è animato soprattutto dall'obiettivo di svelare le radici morali della gnoseologia classica – e con essa il concetto di verità come paradigma presupposto. Tuttavia, ad un'analisi attenta, è possibile evidenziare come la critica si accompagni al programma di una rielaborazione del concetto di verità. Una tale intenzione si può riconoscere già negli studi monografici su Nietzsche e Proust, pubblicati rispettivamente nel 1962 e nel 1964, laddove Deleuze si sofferma a considerare la nuova teoria del pensiero e della verità rintracciabile nei due autori. Più tardi, in *Differenza e ripetizione*, il progetto deleuziano di riformare la dottrina della verità diverrà manifesto e i suoi sviluppi condurranno effettivamente a un'inedita teoria della conoscenza. Successivamente, la questione della verità sembrerà essere completamente abbandonata, tanto che, quando Deleuze si proporrà di definire il senso della filosofia, riterrà inutile discutere il problema del rapporto del pensiero con il vero. In realtà, come si vedrà, proprio in quella circostanza il problema della verità si riproporrà con una nuova urgenza nonostante il suo apparente rifiuto.

La proposta teorica deleuziana perderebbe la sua carica dirompente se non si riuscisse a cogliere in questa oscillazione l'esito di quel rovesciamento del platonismo auspicato in *Differenza e ripetizione* e di fatto compiuto proprio in *Che cos'è la filosofia?*. Queste due opere possono essere considerate come momenti singolari della lotta deleuziana con la storia della filosofia. In entrambe, emerge il tema della verità ma la prima, raccogliendo i frutti delle riflessioni deleuziane precedenti, ne propone uno sviluppo, con le sue soluzioni, la seconda lo lascia manifestamente in sospeso. Questo studio si interroga sulle ragioni di tale variazione, ed è diretto a comprendere se essa sia il segno di una svolta del pensiero deleuziano

intorno al vero o, piuttosto, la conseguenza naturale dell'impostazione del problema nelle prime opere.

La tesi si articola in quattro capitoli. Nel primo, si ricostruisce la teoria del pensiero di Gilles Deleuze, che matura a partire da un confronto con la tradizione, in larga parte condizionato dall'interpretazione nietzscheana del platonismo. Nella prima sezione, si discute la critica deleuziana ai presupposti del pensiero rappresentativo e del modello del riconoscimento che compongono, secondo il filosofo, un'immagine dogmatica di ciò che significa pensare; successivamente, si presenta la nuova teoria del pensiero tracciata da Deleuze, che trova nella dottrina dell'empirismo trascendentale uno dei suoi elementi fondamentali. Secondo questa dottrina, la genesi del pensiero può essere provocata solo da una costrizione violenta determinata dall'incontro con il *Fuori* che, mettendo in scacco la ricognizione, obbliga tutte le facoltà ad un esercizio superiore e discordante, culminante in un atto creativo. L'irruzione dell'alterità impedisce al pensiero di continuare a servirsi di schemi invariati e lo costringe a inventare, ogni volta, nuovi concetti capaci di raccogliere in modo inedito elementi disparati. Ad ogni modo, l'empirismo trascendentale non vuole essere, nelle intenzioni deleuziane, una nuova immagine del pensiero ma, al contrario, la teoria di un pensiero senza immagine o, detto altrimenti, libero da qualsivoglia presupposto. Come si vedrà, solo nelle ultime opere deleuziane emergerà il proposito di affermare una nuova immagine del pensiero che condurrà alla tesi della necessità dell'instaurazione del *piano di immanenza* quale condizione pre-filosofica. Di esso, il filosofo dirà che è insieme immagine del pensiero e materia dell'essere, un piano che tiene uniti in un rapporto di reversibilità l'essere e il pensiero. Deleuze spiegherà che tale piano deve essere costruito secondo una procedura differente da quella adottata per l'invenzione dei concetti. Si dovrà quindi chiarire in cosa consista questa differenza, cosa distingue la creazione concettuale dalla costruzione del *piano di immanenza* e valutare se la necessità che le provoca possa giustificare, come si vuole dimostrare, l'assimilazione della creazione del pensiero ad una procedura conoscitiva.

Il secondo capitolo è volto a presentare l'ontologia deleuziana, in vista di una chiarificazione relativa a ciò che costituisce il *Fuori* del pensiero. In esso si ripercorre, quindi, la riflessione che conduce Deleuze all'affermazione della tesi

dell'univocità dell'essere e dell'immanenza assoluta, evidenziando la forte influenza esercitata sul filosofo da Spinoza e Nietzsche nell'attribuire una valenza etica al discorso ontologico. L'analisi si dirige soprattutto alla teoria del tempo di Deleuze e, in particolare, alla coppia concettuale virtuale-attuale, che sarà il nucleo attorno al quale graviterà l'argomentazione tesa a dimostrare come il pensiero creativo sia, al di là delle apparenze, espressione di una forte tensione conoscitiva. Pur respingendo l'idea di una realtà sovrasensibile, sulla scia di Bergson, Deleuze ritiene che la realtà sia composta da due dimensioni distinte, seppure inseparabili e complementari: da una parte gli individui, ovvero gli enti determinati, *l'attuale*; dall'altra, il fondo caotico dal quale emergono le determinazioni, *il virtuale*. L'ontologia deleuziana contesta la visione analogica dell'essere e pone una totalità immanente soltanto a se stessa, per la quale l'immagine classica del pensiero – che Deleuze definisce ortodossa, dogmatica e morale – si rivela completamente inadeguata. Il torto della filosofia antica consisterebbe nell'aver esorcizzato con ogni mezzo *l'incontro* del pensiero con questa alterità radicale e paradossale, di cui si dice che è «un fuori più lontano di ogni mondo esterno, perché è un dentro più profondo di ogni mondo interno»¹². Tale incontro si realizza, secondo Deleuze, nell'*evento* che non è semplicemente ciò che accade, ovvero non è dell'ordine dell'accidente, ma è ideale e incorporeo e si ripete in forme sempre nuove nella realtà sensibile. La pluralità degli eventi rivelerebbe una temporalità paradossale che tiene insieme il virtuale e l'attualità, un «unico evento di cui tutti gli altri sono frammenti» che si sottrae alle sue effettuazioni spazio-temporali. Deleuze afferma che l'evento «fa segno» indicando una dimensione inattuale e costringendo il pensiero a dirigersi oltre gli stati di cose e a scoprire la virtualità che in essi si incarna senza esaurirsi nelle sue manifestazioni attuali. Si vedrà, quindi, che l'evento non è l'oggetto del pensiero senza essere nel contempo il suo motore, ciò che costringe a pensare *veramente*.

A Platone, Deleuze rimprovera proprio di avere trascurato il valore di questa dimensione ontologica e di avere ridotto il pensiero alla semplice ricognizione. In tal modo, la filosofia si sarebbe preclusa la possibilità di pensare la Differenza pura che, secondo la prospettiva deleuziana, è la condizione genetica di ogni cosa; il pensiero rappresentativo e il modello del riconoscimento non avrebbero, infatti, alcun mezzo

¹² QP, p. 59; trad. it. p. 48.

per immergersi in un tale abisso, poiché sarebbero capaci di cogliere soltanto enti determinati e non il fondo da cui originano le determinazioni. Deleuze, da parte sua, sostiene che solo l'*incontro* di quest'alterità immanente, pur provocando in prima battuta l'impotenza del pensiero, sia la condizione del suo esercizio autentico. Si evidenzierà, tuttavia, come questa posizione sia oggetto di un ripensamento nella sua ultima opera, con l'introduzione dell'idea di *piano di immanenza*.

Nel terzo capitolo, si analizzeranno gli elementi che compongono la teoria deleuziana della verità. In via preliminare, si spiegheranno le ragioni della critica al concetto di verità che Deleuze attribuisce alla tradizione. Come si vedrà, egli ritiene che la filosofia si sia basata, per secoli, su un'idea di verità astratta e convenzionale frutto dell'interiorizzazione arbitraria di ciò che è da pensare o, detto altrimenti, della pretesa di imporre a priori le forme soggettive all'alterità. Anche nel platonismo, Deleuze ritiene possibile individuare una specie di soggettivismo, ma chiaramente i suoi principali bersagli polemici sono soprattutto Descartes e Kant. La nozione di verità, intesa come modello presupposto e strutturato secondo le forme dell'identità, gli appare un cardine che deve essere demolito per iniziare finalmente a pensare. Tuttavia, la critica si accompagna al fermo proposito di mantenere l'idea di verità, pur attribuendole un senso irriducibile a quello del riconoscimento; Deleuze propone, in effetti, una concezione paradossale del vero quale prodotto di un atto creativo, sostenendo che la verità «sotto ogni aspetto è questione di produzione e non di adeguazione»¹³. Alla luce della sua teoria dell'essere diverrà possibile chiarire in che modo egli possa elevare l'invenzione al rango di una procedura conoscitiva. Infatti, la verità, quale prodotto di una creazione, pretende più della verità, intesa come adeguazione, di dire il reale, di dirlo nella sua ombra, di dire proprio la parte umbratile dell'*evento* che non si lascia rappresentare.

L'ultimo capitolo espone e discute la risposta deleuziana alla domanda *Che cos'è la filosofia?*, evidenziando come essa si articoli in due direzioni solo apparentemente divergenti. Nel tentativo di giustificare il pensiero filosofico, Deleuze ne afferma, infatti, la funzione demistificante da una parte e, dall'altra, la capacità di attingere ad una dimensione del reale irraggiungibile dalla scienza. Secondo la prospettiva deleuziana, ben definita già negli anni settanta, la filosofia deve indagare non

¹³ DR, p. 200; trad. it. p. 200.

l'essenza ma la *potenza* delle cose; essa si rivelerebbe soltanto nella relazione tra l'attuale e il virtuale che si manifesta in occasione dell'evento, inteso come l'incontro perturbante con l'esteriorità. Ponendo la questione *Che cos'è la filosofia?* Deleuze, com'è noto, risponde che è «l'arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti».¹⁴ Questa celebre definizione, forse, rischia di oscurare il carattere ontologico del costruttivismo deleuziano. La creazione, in Deleuze, non è affatto una costruzione arbitraria o convenzionale: è sempre necessaria una violenza affinché il pensiero sia costretto a inventare, e il concetto è chiamato a comprendere l'alterità che lo ha provocato. Ciò che Deleuze rifiuta è il postulato della pre-determinazione della realtà esteriore a oggetto della conoscenza. Il mondo esterno, che è ancora da pensare, non è strutturato, secondo il filosofo, nelle forme dell'identità, della somiglianza, dell'analogia e dell'opposizione pretese dal riconoscimento. Al "mondo vero" egli contrappone, dunque, una realtà dinamica e complessa irriducibile al giogo della rappresentazione, capace di cogliere soltanto enti determinati e non «ciò per cui il dato è dato»¹⁵. L'evento rivelerebbe il virtuale quale ragione genetica dell'essente, e offrirebbe al pensiero la possibilità di superare la semplice rappresentazione, per cogliere una realtà differente che non corrisponde al mondo sensibile quanto ad una regione dell'essere «la cui esistenza appena si sospetta»¹⁶. Attraverso il concetto, la filosofia sarebbe quindi capace di cogliere questa realtà sub-rappresentativa.

La permanenza di un'una forte ambizione conoscitiva nel pensiero deleuziano si rivela già in questi rapidi accenni. Tuttavia, la resistenza che Deleuze oppone alla riduzione del pensiero filosofico al *sapere* ha le sue ragioni, che devono essere valutate attentamente. Nel corso di questo lavoro, si vedrà che la nozione di verità cessa di coincidere con un'essenza trascendente o con il concetto inteso come generalità che si produce per mezzo dell'astrazione, per divenire il prodotto di una creazione singolare tesa a comprendere le potenzialità degli enti.

Quanto si è detto, probabilmente, lascia intuire quanto la prospettiva gnoseologica inaugurata da Deleuze sia ambigua; ciò non toglie che essa sia una componente preziosa della sua filosofia, forse troppo a lungo trascurata.

¹⁴ QP, p. 8; trad. it. p. VIII.

¹⁵ DR, p. 286; trad. it. p. 287.

¹⁶ G.DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in P, p. 193; trad. it. p. 187.

IMMAGINI DEL PENSIERO

La lotta deleuziana con la storia della filosofia

1. 1 Dei prolegomeni alla filosofia

La questione dell'immagine del pensiero, a partire dagli anni sessanta, si afferma come una sorta di *ritornello* nei testi deleuziani¹. Essa appare per la prima volta in *Nietzsche e la filosofia* e, in forme più o meno esplicite, si ripresenta fino alle ultime opere di Gilles Deleuze. Il tema acquisisce, nel tempo, un valore crescente: se nelle prime opere definisce soprattutto la relazione di Deleuze con la storia della filosofia, progressivamente diventa un elemento fondamentale e originale del suo sistema filosofico che, di fatto, matura proprio a partire da un confronto serrato con la tradizione. Tale problema permette, forse più di ogni altro, di seguire lo sviluppo della filosofia deleuziana, senza cedere alla tentazione di una sintesi che pretenderebbe di cogliere il suo senso globale; le sue variazioni, infatti, squalificano ogni sforzo di totalizzazione ma concedono, d'altra parte, la possibilità di riprendere attivamente il filosofare deleuziano².

¹ Quello di ritornello, com'è noto, è uno dei concetti fondamentali di Deleuze e Guattari; ad esso è dedicata un'intera sezione di *Mille piani*, nella quale viene definito come un «*agencement territorial*». MP, p. 383; trad. it. p. 461. Abbiamo utilizzato questa espressione per riferirci alla ripetizione del tema dell'immagine del pensiero, perché a noi pare che Deleuze se ne serva come se si trattasse di un "porto" per le sue speculazioni, un punto saldo utile a riconfigurare, nel tempo, il suo sistema. A tal proposito, è emblematica la figura del fanciullo da cui prende avvio la presentazione deleuzo-guattariana del ritornello: «Nel buio, colto dalla paura, un bambino si rassicura canticchiando [...] Sperduto, si mette al sicuro come può e si orienta con la sua canzoncina. Essa è come l'abbozzo, nel caos, di un centro stabilizzante e calmante». *Ivi*, p. 382; trad. it. p. 458.

² Soltanto negli ultimi anni la critica ha mostrato un'attenzione crescente nei confronti di questo orizzonte problematico, pressoché ignorato nei primi studi monografici. A questo proposito si devono segnalare le analisi molto acute di Sauvagnargues e Montebello che, pur pervenendo a interpretazioni per certi versi divergenti, convergono nel riconoscere la rilevanza del tema dell'immagine del pensiero nella formazione della proposta teorica deleuziana. Cfr., A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, P.U.F., Paris, 2009, pp. 37-49 e P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008. In realtà, già prima di loro, Zourabichvili, uno fra gli studiosi più attenti della filosofia di Deleuze, aveva evidenziato non solo la centralità della questione, ma pure le sue oscillazioni nel corso del tempo. Cfr., F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, P.U.F., Paris 1994, pp. 7-21 e p. 65.

Nel corso di un'intervista rilasciata nel 1988, ripercorrendo il proprio itinerario filosofico, Deleuze afferma:

Questo studio delle immagini del pensiero, che potremmo chiamare nosologia, dovrebbe costituire i prolegomeni alla filosofia. È l'oggetto vero e proprio di *Differenza e ripetizione*, la natura dei postulati nell'immagine di pensiero. Questo tema mi ha ossessionato in *Logica del senso*, dove l'altezza, la profondità e la superficie sono le coordinate del pensiero; l'ho ripreso in *Proust e i segni*, poiché Proust oppone tutta la potenza dei segni all'immagine greca; lo ritroviamo poi con Felix in *Mille piani*, perché il rizoma è l'immagine del pensiero che si estende sotto quella degli alberi³.

Le opere direttamente menzionate dal filosofo manifestano una pluralità di prospettive sul problema, piuttosto che un punto di vista invariante, e considerando i testi più recenti le discordanze appaiono ancora più notevoli.

L'espressione "immagine del pensiero" viene utilizzata, inizialmente, dal filosofo per indicare «una vaga idea di ciò che significa pensare»⁴, ovvero una comprensione non-filosofica del pensiero che resiste ad ogni tentativo di rintracciare un cominciamento per la filosofia. Essa, infatti, a differenza della scienza, non si basa soltanto su premesse oggettive e concettuali – che possono essere rimosse con un assiomatica rigorosa – ma anche su presupposti soggettivi, «inviluppati in un sentimento anziché in un concetto»⁵, che ne pregiudicano l'esercizio. Per quanto, insomma, ci si sforzi di eliminare ogni presupposto per individuare un fondamento volto a distinguere il discorso filosofico dalla semplice opinione, è convinzione di Deleuze che non si possa sfuggire ad una serie di postulati. Questi comporrebbero, di volta in volta, un'immagine del pensiero che condizionerebbe l'elaborazione dei concetti. Il rigore concettuale, quindi, sarebbe soltanto la maschera di pregiudizi determinati da interessi particolari e variabili. In realtà, il primo Deleuze individua nella storia della filosofia un'unica Immagine del pensiero che «tradisce nel più

³ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in P, p. 203-204; trad. it. p. 198. Valutando in retrospettiva i suoi esordi filosofici, alla fine degli anni settanta, Deleuze afferma: «Credo che ciò che mi preoccupava comunque era di riuscire a descrivere quel particolare esercizio del pensiero, sia che si manifesti in un autore sia in se stesso, il quale si oppone all'immagine tradizionale che la filosofia ha costruito ed eretto nel pensiero proprio per sottometterlo ed impedirgli di funzionare». D, p. 23; trad. it. p. 21.

⁴ G. DELEUZE, *Nietzsche e l'immagine del pensiero*, (1968), in ID, p. 193; trad. it. p. 173.

⁵ DR, p. 169; trad. it. p. 169. «Il problema del cominciamento in filosofia è stato sempre considerato a buon diritto un problema particolarmente delicato. Infatti cominciare significa eliminare tutti i presupposti. Senonché, mentre nelle scienze ci si trova dinanzi a presupposti oggettivi che possono essere eliminati con un'assiomatica rigorosa, i presupposti filosofici sono soggettivi non meno che oggettivi». *Ibidem*.

profondo ciò che significa pensare»⁶, impendendo alla filosofia di iniziare veramente; egli sostiene, allora, che

il pensiero concettuale filosofico ha per presupposto implicito un'Immagine del pensiero prefilosofica e naturale, tratta dall'elemento puro del senso comune. [...] su questa immagine ognuno sa, si presuppone sappia, cosa significa pensare.[...] non si parla di questa o quella immagine, variabile secondo i filosofi, ma di una sola Immagine in generale che costituisce il presupposto soggettivo della filosofia nel suo insieme. [...] come se il pensiero non potesse cominciare a pensare, e sempre ricominciare, se non liberato dall'Immagine⁷.

Gli esordi della riflessione deleuziana, in effetti, sono segnati da un duplice movimento. Per un verso vi è la crescente consapevolezza della necessità di una critica radicale di questa comprensione pre-filosofica del pensiero, contestata come non-filosofia, per l'altro si avvia la ricerca febbrile di un'altra immagine del pensiero capace di liberare la filosofia dai presupposti soggettivi che le hanno impedito, per secoli, di «realizzare il proprio progetto che era di rompere con la *doxa*»⁸.

Come già accennavamo, tuttavia, la posizione deleuziana muta nel tempo. Non soltanto l'immagine del pensiero diviene, sul finire degli anni ottanta, una condizione necessaria della filosofia o piuttosto l'autentico cominciamento filosofico⁹, ma Deleuze guarda ora alla storia della filosofia senza più pretendere di inglobarla in una sola immagine, contraddicendo manifestamente quanto aveva affermato in precedenza:

Suppongo che ci sia un'immagine del pensiero molto variabile, che sia molto variata nel corso della storia. Con immagine del pensiero non intendo il metodo, ma qualcosa di più profondo, sempre supposto, un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti: appunto pensare e "orientarsi nel pensiero". [...] L'immagine del pensiero è come il presupposto della filosofia, la precede¹⁰.

⁶ *Ivi*, p. 217; trad. it. p. 217.

⁷ *Ivi*, pp. 172-173; trad. it. pp. 172-173.

⁸ *Ivi*, p. 175; trad. it. p. 175.

⁹ A ben vedere, già in *Differenza e ripetizione*, Deleuze non esclude la possibilità di un cominciamento autentico, ma afferma piuttosto che l'impossibilità di eliminare tutti i presupposti prova soltanto che «il vero cominciamento filosofico, vale a dire la Differenza è in sé già Ripetizione». DR, p. 170; trad. it. p. 170. Questa affermazione, come ha giustamente osservato Zourabichvili, non è affatto in contraddizione con la tesi esposta in *Conversazioni*, secondo la quale il pensiero si fa sempre *au milieu*, poiché la Ripetizione è chiaramente un principio paradossale. Cfr., F. ZOURABICHVILI, op. cit., pp. 16-17: «non è sicuro che il pensiero rinunci al cominciamento quando constata la propria incapacità di dominarlo, di inglobarlo. Forse al contrario esso non comincia veramente se non a questo prezzo, rinunciando a possederlo, ammettendo che esso ha luogo "alle sue spalle". [...] Il vero cominciamento è necessariamente fuori-concetto o al limite del concetto, e dipende dalla capacità di quest'ultimo a non chiudersi su se stesso, a implicare al contrario il rapporto al fuori da cui trae la propria necessità».

¹⁰ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in P, p. 202 ; trad. it. p. 217.

Per comprendere questa inversione di tendenza, bisogna considerare, da una parte, il rapporto conflittuale che il giovane Deleuze intrattiene con la storia della filosofia e, dall'altra, la mutazione di senso che il concetto di immagine subisce negli scritti sul cinema degli anni ottanta.

Quando inizia a muovere i primi passi nell'ambiente accademico, Deleuze avverte immediatamente il peso della tradizione filosofica. La storia della filosofia gli appare come un terribile apparato di censura che frena il pensare, imponendogli un continuo riferimento al passato e, pertanto, il nemico contro il quale occorre prendere le armi per liberare la potenza del pensiero. E però, proprio la scelta di individuare nell'immagine dogmatica del pensiero il titolo di un *continuum*, rivela la mancanza di un confronto diretto con l'avversario. Un colloquio autentico con la tradizione esigerebbe, infatti, una netta presa di posizione, e ciò avverrà solo quando Deleuze inizierà a far filosofia "a proprio nome". Ad ogni modo, è possibile comprendere in parte questo gesto uniformante, portato avanti proprio dal filosofo per antonomasia della differenza, se lo si legge sullo sfondo delle difficoltà concrete che Deleuze dovette affrontare per resistere alla funzione repressiva della storia della filosofia; con ciò non s'intende affatto sminuire il valore delle analisi deleuziane, ma piuttosto ricondurle all'interno del contesto problematico, e non semplicemente personale, che le determina.¹¹ E non è certo un caso se l'ultimo Deleuze adotti un atteggiamento meno aggressivo nei confronti di quei filosofi che, un tempo, aveva etichettato come moralisti, ortodossi e dogmatici. Nondimeno, egli continuerà, fino alla fine, a considerare plausibile l'idea di un'immagine classica del pensiero poiché, al di là delle variazioni, individuerà sempre nella tradizione la persistenza di un riferimento alla trascendenza, accomunando filosofie pure tanto diverse fra loro¹². Deleuze, da parte sua, ritiene si debba sciogliere la filosofia dall'illusione del trascendente che a suo giudizio, come per Nietzsche, è una tragica mistificazione, espressione della volontà del nulla e della svalutazione della vita¹³.

¹¹ «Io appartengo a una generazione, una delle ultime che sono state più o meno assassinate con la storia della filosofia. La storia della filosofia esercita in filosofia una evidente funzione repressiva, è l'Edipo propriamente filosofico. [...] Nella mia generazione molti non se la sono cavata, altri sì, inventando un proprio metodo e nuove regole, una nuova tonalità». G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo*, (1973), in P, p. 14; trad. it. p. 14.

¹² Cfr., QP, pp. 46-52; trad. it. pp. 35-41.

¹³ «L'idea di un al di là, di un mondo sovrasensibile e di tutte le sue forme (Dio, l'essenza, il bene, il vero), di valori superiori alla vita, non è un esempio fra altri ma l'elemento costitutivo di ogni finzione. I valori superiori alla vita portano sempre a una svalutazione della vita e a una negazione del mondo terreno, effetto da cui non

Non è dunque sul piano del confronto con la tradizione che si registra la più sorprendente variazione della prospettiva deleuziana. Bisognerà attendere *Che cos'è la filosofia?* per assistere ad un autentico ripensamento della questione. Il valore positivo che quest'opera accorda all'immagine del pensiero appare, effettivamente, in completa contraddizione con la critica ai presupposti extra-filosofici dei primi testi deleuziani. La comprensione intuitiva di ciò che significa pensare viene qui considerata come la condizione interna della filosofia o, secondo le parole di Deleuze, come «il terreno assoluto della filosofia [...] la fondazione su cui crea i suoi concetti»¹⁴.

In realtà, la contraddizione si attenua se si considera il cambiamento di senso del tema dell'immagine nel primo studio sul cinema del 1983. Riprendendo il concetto bergsoniano di immagine esposto in *Matière et mémoire*¹⁵, Deleuze ritiene che l'immagine del pensiero non coincida né con la produzione soggettiva né con la figura in cui si incarnano i postulati del soggettivismo; al contrario essa sarebbe espressione della realtà stessa, dinamica e materiale. Sulla falsariga di Bergson, Deleuze tende, quindi, a liberare l'immagine dal suo carattere rappresentativo e, ricomponendo gli elementi delle riflessioni precedenti, a riformulare la questione che ha segnato il suo *excursus* filosofico, conferendogli ora un maggiore spessore ontologico. In base a una simile riconfigurazione, l'immagine del pensiero si

possono esser disgiunti in quanto proprio la volontà di negare e di svalutare costituisce il loro principio». NP, p. 169; trad. it. p. 221.

¹⁴ QP, p. 44; trad. it. p. 32.

¹⁵ «Per immagine noi intendiamo una certa esistenza che è più di quello che l'idealista definisce una "rappresentazione", ma meno di ciò che il realista chiama una cosa – un'esistenza situata nel mezzo tra la "cosa" e la "rappresentazione"». H. BERGSON, *Matière et mémoire*, P.U.F., Paris 2004, p. 1. Deleuze accoglie la definizione bergsoniana di immagine ma inizialmente ne considera soltanto l'aspetto soggettivo per il quale l'insieme di immagini che costituisce la materia è subordinata, nella percezione, all'azione possibile del corpo. Egli si riferisce quindi a quella che più tardi definirà l'immagine senso-motoria. Accanto questo tipo di immagine, tuttavia, riconoscerà successivamente il valore di quella che Bergson aveva definito l'immagine-ricordo o immagine-sogno che, diversamente dalla prima, è completamente svincolata dall'utile della prassi. Tale immagine si caratterizza proprio per il suo potere di inibire l'azione e frenare, quindi, il sistema stimolo-risposta che definisce la relazione soggettiva con il mondo. Ora, è interessante osservare come l'immagine-sogno sia condizione di un rapporto disinteressato con le cose che rende possibile, a partire da un fallimento del riconoscimento automatico votato all'azione, un ritorno all'oggetto puro, il quale è certamente più ricco di quanto non appaia nell'immagine senso-motoria. «In realtà l'immagine senso-motoria tiene in considerazione della cosa solo ciò che ci interessa, o ciò che si prolunga nella reazione di un personaggio, La sua ricchezza, dunque, è apparente e deriva dal fatto che essa associa alla cosa molte altre cose che le assomigliano sullo stesso piano, in quanto suscitano tutte movimenti simili: è l'erba in generale che interessa l'erbivoro. Lo schema senso-motorio è in questo senso agente di astrazione. Inversamente, per quanto l'immagine ottica pura sia soltanto una descrizione e riguardi un personaggio che non sa o non può più reagire alla situazione, la sobrietà di questa immagine, la rarità di ciò che tiene in considerazione, linea o semplice punto, "minuscolo frammento senza importanza, portano ogni volta la cosa a una singolarità essenziale e descrivono l'inesauribile, poiché rinviando senza fine ad altre descrizioni. È l'immagine ottica, dunque, che è veramente ricca, o "tipica"». IT, p. 64; trad. it. pp. 58-59. Vedremo come l'impotenza radicale determinata dall'insorgenza di questo secondo genere di immagine costituisca, dal punto di vista deleuziano, la condizione genetica di un pensiero autentico.

tramuterà in una delle due “facce” del piano di immanenza – definito enigmaticamente come l’orizzonte assoluto dei concetti – quella del *Noûs*, contrapposta alla dimensione della *Physis* ma unita ad essa in base a un rapporto di reversibilità. Nel riconfigurare l’immagine del pensiero come polarità reversibile sul piano dell’immanenza, il filosofo trova, come vedremo, la giusta direzione per risolvere la questione della verità – legata a filo doppio a quest’ultimo – che tanto aveva faticato a sviluppare in una elaborazione trasparente.

L’idea di una predisposizione naturale del pensiero alla verità, secondo Deleuze, è il cardine attorno a cui si muovono tutti i postulati fondamentali del dogmatismo filosofico, opposto nettamente al pensiero. Se questo, infatti, è chiamato, in base al suo autentico significato, ad affermare e potenziare l’esistenza, l’altro, invece, ne è piuttosto la negazione. In *Nietzsche e la filosofia* viene posta radicalmente in questione la concezione del vero come universale astratto, accogliendo l’ipotesi nietzscheana in base a cui il pensiero, anche quando è concepito come *scienza pura* e disinteressata, è sempre espressione di forze reali. L’imporsi del dogmatismo nella storia della filosofia dipenderebbe dal trionfo delle forze reattive che, ricercando una giustificazione delle proprie mancanze, utilizzano il pensiero quale strumento per l’affermazione di se stesse e l’imposizione alla vita di un sistema di giudizio. Svalutando, dunque, la vitalità positiva e creatrice dell’esistenza e imponendole una legalità eterna che la misura e la limita, il dogmatismo tenderebbe a ridurre il pensiero alla conoscenza della cosa, mortificando, in ultima analisi per Deleuze, le potenzialità della vita¹⁶. In base a una simile diagnosi del problema, il filosofo francese ritiene doveroso muovere da una critica alla conoscenza quale espressione del nichilismo per giungere all’autentica genesi del pensare, poiché «finché il nostro pensiero sarà occupato da forze reattive, e in esse troverà il proprio senso, dovremo ammettere che non pensiamo ancora»¹⁷. La critica alla conoscenza è, dunque, il primo passo per restituire al pensiero un senso capace di renderlo finalmente attivo.

¹⁶ «La conoscenza si oppone alla vita, ma in quanto esprime una vita che contraddice la vita, una vita reattiva che trova nella conoscenza un mezzo per conservare e far trionfare il proprio tipo. (In tal modo la conoscenza impone alla vita delle leggi che separino quest’ultima da ciò che è in suo potere, che le precludano e che le impediscano l’azione comprimendola entro un quadro ristretto di reazioni scientificamente osservabili, su per giù come un animale nel giardino zoologico. Ma la conoscenza che misura, limita e plasma la vita è interamente costruita in base al modello e nei limiti di una vita reattiva)». NP, p. 114; trad. it. p. 149.

¹⁷ *Ivi*, p. 123; trad. it. p. 161. Sul problema del significato del pensiero e la sentenza «non pensiamo ancora» risuona, evidentemente, un’eco heideggeriana. Deleuze rinvia esplicitamente ad Heidegger, riconoscendogli il merito di avere mostrato che «il pensiero non pensa se non costretto e forzato, davanti a ciò che dà da pensare

Allora solo una critica concepita come critica alla conoscenza potrebbe esprimere nuove forze in grado di dare un altro senso al pensiero, un pensiero capace di seguire la vita fino al limite di ciò che è in suo potere o addirittura di guidarla sino a questo limite: un pensiero che afferma la vita invece di una conoscenza che le si oppone¹⁸.

È bene, però, far chiarezza su un punto. In questa fase, la critica alla conoscenza non equivale affatto ad una rinuncia all'ambizione conoscitiva della filosofia; piuttosto, è ferma intenzione di Deleuze dare un senso nuovo al conoscere, per fare della vita non un imputato soggetto al tribunale della ragione, ma il fine e insieme il motore di un pensiero attivo: si tratta, insomma, per il filosofo di ripensare la conoscenza come un mezzo al servizio della Vita¹⁹.

L'attenzione deleuziana al problema della conoscenza è manifesta in tutti i primi studi monografici deleuziani, e non soltanto in *Nietzsche e la filosofia*; le interpretazioni di Hume, Spinoza e Bergson sono fortemente segnate da questo orizzonte tematico. In ciascuno di questi autori, Deleuze ritiene si possa isolare una gnoseologia irriducibile a quella della tradizione. Ma è soprattutto in Nietzsche e nell'opera di Marcel Proust che il filosofo francese rintraccia gli elementi di una *nuova immagine del pensiero* che «rivalleggia con la filosofia»²⁰ ed è capace di ricomporre effettivamente la frattura tra vita e conoscenza. Tale immagine è caratterizzata dall'opposizione all'idea di verità – intesa come modello eterno e ideale – dei concetti nietzscheani di senso e valore e da una teoria in base alla quale il pensiero non corrisponde all'esercizio naturale di una facoltà, quanto all'effetto di una costrizione violenta provocata da forze estranee al soggetto.

Deleuze ritiene che la filosofia classica non abbia sufficientemente compreso la necessità di un incontro autentico con l'esteriorità, pretendendo piuttosto di imporre a priori le forme soggettive al Fuori; ne sarebbe prova il trionfo del modello del

[...] cioè il fatto perpetuo che “noi non pensiamo ancora”». DR, p. 188; trad. it. p. 188. Tuttavia, Deleuze evidenzia la distanza piuttosto che la prossimità fra la sua posizione e quella heideggeriana, egli infatti sostiene: «È vero che Heidegger conserva il tema di un desiderio o di una *φιλία*, di un'analogia o meglio di un'omologia tra il pensiero e ciò che va pensato. Ma ciò è dovuto al fatto che egli conserva il primato dello Stesso, anche se questo è tenuto a somigliare e a comprendere la differenza in quanto tale. Di qui le metafore del dono, che si sostituiscono a quelle della violenza. In tutti questi casi Heidegger non rinuncia a quanto abbiamo già denominato i presupposti soggettivi». Ivi, pp. 188-189; trad. it. pp. 188-189.

¹⁸ NP, p. 115; trad. it. p. 150.

¹⁹ «In tal senso anche noi siamo “i veridici” o “gli uomini della conoscenza”; ma non sostituiamo l'ideale ascetico, non permettiamo che alcunché occupi il suo posto; anzi è proprio quel posto che vogliamo distruggere: vogliamo un altro ideale in un altro posto, un'altra maniera di conoscere, un altro concetto di verità che non sia il presupposto di una volontà del vero ma che presupponga una volontà del tutto *diversa*». Ivi, p. 113; trad. it. p. 148.

²⁰ PS, p. 115; trad. it. p. 87.

riconoscimento e del sistema rappresentativo. La pretesa di ricondurre la pluralità dell'esperienza sensibile a forme a priori rivelerebbe una concezione mediata dell'esteriorità: il Fuori dal pensiero verrebbe infatti identificato prima ancora di essere pensato, precludendo, in tal modo, la possibilità di pensare veramente.

Deleuze, da parte sua, è convinto che solo l'*incontro* con un segno irriducibile al riconoscimento possa attivare il pensiero, altrimenti incapace di esercitarsi autenticamente²¹:

è evidente che gli atti di riconoscimento esistono e occupano grande spazio nella nostra vita quotidiana: sarà una tavola, una mela, un pezzo di cera, buongiorno Teeteto. Ma chi può credere che qui si giochi il destino del pensiero e che si pensi quando si riconosce?²².

Il principale bersaglio della critica deleuziana è, in questo caso, il platonismo che pretenderebbe di "organizzare l'incontro" con ciò che dà da pensare per sfuggire alla violenza del segno; in particolare, egli contesta il procedimento socratico che si muoverebbe proprio in questa direzione, allontanando il pensiero dalla sua unica fonte e riducendolo alla semplice ricognizione²³.

In *Differenza e ripetizione*, dove un intero capitolo sviluppa l'analisi dell'immagine morale del pensiero, Deleuze non accenna a nessuna immagine nuova, ma parla piuttosto della necessità di liberare il pensiero da ogni immagine affinché si possa, finalmente, iniziare a pensare. È importante sottolineare, sin d'ora, che l'analisi critica dei postulati del dogmatismo filosofico è presentata, in quest'opera, in vista di una riforma della concezione tradizionale del vero. L'autore, infatti, segnala che

È vano pretendere di rimaneggiare la dottrina della verità, se anzitutto non si sottopongono a verifica i postulati che del pensiero proiettano questa immagine deformante²⁴.

Quindi se, come afferma Deleuze nell'intervista citata poco sopra, «l'oggetto vero e proprio di *Differenza e ripetizione* è la natura dei postulati dell'immagine del

²¹ «C'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare. Questo qualcosa è l'oggetto di un *incontro* fondamentale e non di un riconoscimento». DR, p. 182; trad. it. p. 182.

²² *Ivi*, p. 176; trad. it. p. 176.

²³ «il demone socratico, l'ironia, sta nel prevenire gli incontri. In Socrate, l'intelligenza ancora li precede; provocandoli, suscitandoli, organizzandoli». PS, p. 123; trad. it. p. 93.

²⁴ DR, p. 173; trad. it., p. 173.

pensiero»²⁵, e considerato che quest'ultima è analizzata in funzione di una riforma della dottrina della verità, si può credere, ragionevolmente, che è questo il vero oggetto dell'opera. Alla chiarezza dell'individuazione dell'oggetto non corrisponde, tuttavia, una conseguente ed esplicita formulazione del problema della verità. Di fatto, dopo avere discusso i presupposti che determinano l'immagine dogmatica del pensiero, Deleuze si limita a segnalare l'inadeguatezza del vero quale criterio di valutazione del pensiero, alludendo all'opportunità di introdurre al suo posto categorie nuove, quali l'interessante e il notevole, per misurare il valore di ciò che pensiamo. Per comprendere il senso di queste affermazioni, e valutare se effettivamente il proposito deleuziano di un "rimaneggiamento" della dottrina della verità possa dirsi più o meno compiuto, sarà necessario ricostruire la prospettiva ontologica che le determina. Senza un riferimento alla tesi dell'univocità dell'essere, da intendersi come orizzonte di senso su cui Deleuze riarticola la propria teoria del pensiero, è impossibile, infatti, interpretare adeguatamente il suo iter speculativo.

L'insorgere della problematica ontologica nello spettro concettuale deleuziano coincide con una complicazione della questione della verità. L'affermazione dell'immanenza assoluta, infatti, implica la necessità di un criterio selettivo immanente per il pensiero e determina proprio il ruolo della novità quale misura del pensare. La concezione del vero che prende forma nella produzione successiva del filosofo è conseguente all'affermazione dell'univocità. Da una parte questa tesi ontologica gli fornisce un argomento ulteriore per contestare la ricognizione; dall'altra lo costringe ad affrontare in modo nuovo il problema della verità. Egli sostiene, infatti, che solo la concezione analogica dell'essere può giustificare l'idea che la verità sia il risultato di un processo di adeguazione del pensiero alla cosa. Il modello trascendentale della ricognizione non sarebbe che la proiezione sul piano gnoseologico della struttura gerarchica attribuita all'essere secondo la visione dell'analogia che pone l'Identità a principio. Ma dal momento in cui si svelano le ragioni morali del primato dell'identico e si libera la differenza dal giogo della rappresentazione, l'ideale della conformità crolla e cede il passo all'immagine di un pensiero creativo che non è chiamato a volgersi verso il mondo fittizio delle essenze e a riprodurre l'illusione di un ordine pre-esistente ma, piuttosto, a partecipare del

²⁵ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in P, p. 204; trad. it. p. 182.

dinamismo che presiede all'individuazione di tutti gli essenti. È giocoforza allora che la novità diventi l'unico criterio del pensare, o la prova del suo esercizio, divenendo la prospettiva di apprezzamento dell'idea di verità. Come l'identità, sul piano ontologico, il vero diviene un effetto o un principio secondo dal punto di vista della conoscenza. Tuttavia, il valore della verità non sembra affatto sminuito da questa torsione del problema. Si mostrerà come essa rimanga per Deleuze la causa efficiente e la causa finale del pensare, che coincide con il Fuori che provoca il pensiero e con i prodotti di cui questo diviene capace allorché attinge alla sua potenza genetica.

La riflessione deleuziana intorno al vero è estremamente complessa, per di più sembra perdere progressivamente valore agli occhi del nostro filosofo, ciononostante gli esiti speculativi delle prime opere restano sostanzialmente invariati. Ad ogni modo, è nostra convinzione che solo ripercorrendo le tappe fondamentali della critica alla concezione classica del vero, inteso quale ostacolo per l'esercizio autentico del pensare, sia possibile comprendere a fondo la teoria della verità di Deleuze.

Per il momento, è sufficiente tenere presente che la critica all'immagine tradizionale del pensiero comporta non tanto il rifiuto categorico della nozione di verità, quanto piuttosto una revisione di alcuni dei suoi elementi fondamentali²⁶. Essa ambisce, di fatto, a una nuova immagine del pensiero e, con essa, ad un *differente* concetto della verità.

Affinché sia possibile proseguire, per approfondire questa ipotesi bisognerà anzitutto analizzare le condizioni che determinano il rifiuto dell'immagine dogmatica del pensiero e l'affermazione di un modello trascendentale alternativo. Come si è visto, già nella prima fase del pensiero deleuziano si registrano alcune oscillazioni rispetto alla questione: se da un lato, in *Differenza e ripetizione*, si ricercano le condizioni di una filosofia libera da ogni presupposto, affermando la necessità di una

²⁶ Fra gli interpreti italiani dell'opera deleuziana, soltanto Alberto Gualandi rileva in essa la persistenza di un'ambizione alla verità; egli sostiene che «sarebbe un grave errore credere che la critica deleuziana de "l'immagine classica del pensiero" comporta una liquidazione di ogni aspirazione al vero, al giusto e al bello. Una tale liquidazione implicherebbe l'impossibilità di affermare qualsivoglia differenza di valore e il sistema dell'immanenza e dell'univocità si rivelerebbe allora come l'impero del nichilismo del "tutto è uguale", della "notte in cui tutte le vacche sono nere". Lo scopo di Deleuze è piuttosto quello di ridefinire questi valori, liberandoli dai pregiudizi che sottomettono il pensiero ad un esercizio "umano, troppo umano", a dei doveri troppo umili o troppo interessati». A. GUALANDI, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris 2003, p. 94. La critica francese e anglosassone ha mostrato, soprattutto negli ultimi anni, un'attenzione crescente a tale dimensione problematica. Cfr. A. BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'Etre*, Hachette, Paris 1997 e P. HALLWARD, *Out of this world, Deleuze and the philosophy of creation*, Verso 2006.

forte critica dell'Immagine, dall'altro i lavori monografici su Nietzsche e Proust valorizzano una nuova immagine del pensiero che si oppone all'ortodossia filosofica.²⁷ Se ne può dedurre che, sin dall'inizio, non è la pre-comprensione in quanto tale ad essere oggetto della critica deleuziana, ma soltanto quella versione soggettivistica e dogmatica ritenuta da Deleuze dominante in filosofia. Ciò nonostante, il proposito di comporre un'immagine inedita del pensare sembra essere tardivo: ancora in *Mille piani*, riaffermando la critica alla visione classica del pensiero, Deleuze allude ad una forma di esteriorità del pensiero – che si oppone alla interiorizzazione di ciò che è da pensare –, precisando che non si tratta di un'altra immagine ma di «una forza che distrugge l'immagine e le sue copie, il modello e le sue riproduzioni, ogni possibilità di subordinare il pensiero a un modello del Vero, del Giusto e del Diritto»²⁸. Eppure, anche del *Rizoma*, concetto chiave che sembrerà stroncare l'immagine stessa del pensiero, Deleuze dirà, successivamente, che è un'immagine di ciò significa pensare. Il tentativo giovanile, insomma, di ricercare le condizioni di una filosofia senza presupposti di sorta, sembra infrangersi nella maturità con una crescente consapevolezza dell'ineluttabilità di alcuni presupposti fondamentali. È possibile isolare alcuni dei postulati deleuziani riferendosi a *Che cos'è la filosofia?*, laddove gli autori spiegano che

la verità è soltanto ciò che il pensiero crea [...] il pensiero costituisce una semplice “possibilità” di pensiero e non definisce ancora un pensatore che ne sarebbe capace e potrebbe dire Io [...] E se il pensiero cerca, lo fa non tanto come un uomo che dispone di un metodo, quanto piuttosto come un cane che fa dei balzi disordinati²⁹.

Questi presupposti convergono nella posizione del piano di immanenza intesa come immagine del pensiero che costituisce, a nostro avviso, l'elemento più oscuro della risposta deleuziana alla domanda che titola il suo ultimo lavoro, tanto più per il fatto che di esso si dice: «non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere»³⁰.

²⁷ A proposito dell'unità di queste tre opere, considerate sotto la prospettiva dell'affermarsi della questione dell'immagine del pensiero, si veda A. BOUANICHE, *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket-La Découverte, Paris 2007, pp. 45-52.

²⁸ MP, p. 467; trad. it. p. 550.

²⁹ QP, p. 55; trad. it. p. 44.

³⁰ *Ivi*, p. 41; trad. it. p. 28.

Il percorso che conduce all'affermazione del piano di immanenza comporta una serie di scontri con la filosofia classica: Platone, Aristotele, Cartesio ed Hegel sono i principali rivali che Deleuze ritiene di dovere affrontare. È necessario quindi ricostruire l'*engagement* deleuziano nella lotta con la storia della filosofia. Si tratta in fondo di accogliere, in questo primo capitolo, l'indicazione di Deleuze di considerare lo studio delle immagini del pensiero propedeutico alla filosofia. All'interno di una simile cornice semantica porremo, perciò, la questione relativa alla verità e alla tesi sulla univocità dell'essere esposta per la prima volta in *Differenza e ripetizione*, ma ripresa e sostanzialmente, mantenuta nelle opere successive.

Ripercorrendo le tappe principali che portano all'affermazione della teoria del pensiero esposta in forma definitiva in *Che cos'è la filosofia?* ci proponiamo, dunque, di costruire i prolegomeni alla proposta filosofica deleuziana di un'ontologia univoca e di una verità intesa come creazione nel duplice senso dell'*invenzione* del concetto e dell'*instaurazione* del piano di immanenza.

1. 2 *L'Idiota* contro Eudosso ed Epistemone: la critica all'immagine dogmatica del pensiero

Pur ammettendo che la filosofia ha sempre cercato di non dare nulla per scontato e di rintracciare le ragioni per ogni pretesa – segnando così la sua distanza dalla *doxa* – Deleuze sostiene che essa abbia mantenuto le forme dell'opinione nel «presupposto di un pensiero naturale, disposto al vero»³¹: il filosofo porrebbe come universalmente riconosciuta la forma della rappresentazione o del riconoscimento, rifiutando effettivamente ogni opinione particolare, ma attribuendo, al contempo, un valore di diritto al senso comune secondo cui il pensiero rappresenterebbe una facoltà naturalmente orientata alla ricerca del vero³². Sin dalle prime opere, Deleuze riprende quindi il proposito originario della filosofia, quello di superare il piano dell'opinione per attingere a un pensiero autentico, piegato all'esigenze della necessità piuttosto che del semplice buon senso. Una filosofia che non rompa definitivamente con la *doxa* gli sembra, infatti, incapace di realizzare il suo compito fondamentale: denunciare le mistificazioni, rivelare la parzialità delle opinioni e, denunciando ogni tentativo di imporre alla vita vincoli che si pretendono come assoluti, affermarla fino al limite delle sue possibilità.

Nella ricerca di un cominciamento, la filosofia classica prenderebbe a modello l'uomo senza pregiudizi concettuali: l'uomo di buon senso che, opponendosi al pedante, sembrerebbe capace di cominciare veramente. Il caso Descartes è esemplare: il filosofo del metodo, ricercando un cominciamento, abolisce in effetti tutte le nozioni che implicano dei concetti. Egli rifiuta, in effetti, la definizione di uomo come animale ragionevole ma, d'altra parte, non riesce ad aggirare i presupposti soggettivi, supponendo «che ognuno sappia senza concetto ciò che significa io, pensare ed essere»³³. I presupposti soggettivi corrisponderebbero a ciò che «*tutti sanno, nessuno può negare*»³⁴, ovvero a quanto il senso comune considera ovvio e universalmente riconosciuto. Se Deleuze avesse ragione, quindi, Descartes

³¹ DR, p. 171; trad. it. p. 171.

³² «Senza dubbio, la filosofia rifiuta ogni *doxa* particolare, non accetta alcuna proposizione particolare del buon senso o del senso comune, e non riconosce nulla in particolare, ma conserva della *doxa* l'essenziale, vale a dire la forma; e l'essenziale del senso comune, cioè l'elemento; e l'essenziale del riconoscimento, ossia il modello (concordanza delle facoltà che si fonda nel soggetto pensante come universale e si esercita sull'oggetto qualunque)». *Ivi*, pp. 175-176; trad. it. pp. 175-176.

³³ *Ivi*, p. 169; trad. it. p. 169.

³⁴ *Ivi*, p. 170; trad. it. p. 170.

avrebbe mancato completamente il suo obiettivo principale. Per dimostrare questa tesi, Deleuze analizza i due personaggi cartesiani de *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, Eudosso ed Epistemone, sostenendo che il trionfo del primo non coincide affatto con il superamento dei presupposti e, quindi, con un autentico inizio del pensiero:

Quando la filosofia fonda il proprio cominciamento su presupposti impliciti o soggettivi, può fingere uno stato di purezza, in quanto non ha conservato nulla, salvo è vero l'essenziale, cioè la forma del discorso. Allora oppone l'idiota al pedante, Eudosso ad Epistemone [...] in verità, Eudosso non ha meno presupposti di Epistemone, solo che li ha sotto un'altra forma, implicita o soggettiva, privata e non pubblica, sotto la forma di un pensiero naturale, che consente alla filosofia di aver l'aria di cominciare, e di cominciare senza presupposti³⁵.

Eudosso rappresenta il tipo «che vuole pensare e che pensa da solo mediante il lume naturale»³⁶. Egli sembrerebbe non presupporre nulla se non un'immagine pre-filosofica di ciò che significa pensare; in verità proprio quest'immagine è ricavata dall'elemento puro del senso comune, ovvero da quell'ostacolo che gli impedisce di pensare realmente. Questo mascherato presupposto si manifesta nella convinzione che il pensiero sia una facoltà comune a tutti gli uomini e naturalmente predisposta alla conoscenza del verità. Deleuze osserva che fintantoché l'immagine pre-filosofica del pensiero riflette il senso comune e il buon senso, la filosofia non si separa dall'opinione, poiché pur rifiutandone i contenuti ne mantiene intatte le forme.

Se la filosofia vuole effettivamente trovare le condizioni per iniziare a pensare, non può assumere il buon senso o il senso comune come determinazioni del pensiero puro: la buona volontà di Eudosso è capace soltanto di un pensiero astratto e arbitrario che predetermina i suoi oggetti imponendo loro l'identità soggettiva; è necessario piuttosto un autentico *Idiota*, qualcuno che «non arriva a sapere ciò che tutti sanno e nega modestamente ciò che tutti si presuppone riconoscano»³⁷, una singolarità che si ostina a non lasciarsi rappresentare.

A costo di parere idioti, comportiamoci al modo di quel personaggio russo, l'uomo del sottosuolo che non si riconosce nei presupposti soggettivi di un

³⁵ *Ivi*, pp. 170-171; trad. it., p. 170. Cfr., R. DESCARTES, *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, trad. it. in "Opere", 2 voll., Laterza, Bari 1967, vol. I, pp. 99-127.

³⁶ QP, p. 60; trad. it. p. 51.

³⁷ DR, p. 171; trad. it. p. 171.

pensiero naturale più di quanto non si riconosca nei presupposti oggettivi di una cultura del tempo. Egli è l'inattuale, né temporale, né eterno³⁸.

È in Šestov e Dostoevskij che Deleuze rintraccia un nuovo personaggio concettuale: se Eudosso ricerca la semplice evidenza, il nuovo idiota – poiché anche Eudosso si presenta, seppure in un senso differente, come idiota – «non vuole nessuna evidenza, non si rassegnerà mai al fatto che $3+2 = 5$, vuole l'assurdo [...] vuole fare dell'assurdo la massima potenza del pensiero, ossia creare»³⁹. Solo un tale idiota, rivelando al massimo grado l'impotenza del pensare, sarebbe capace di sfuggire alle semplificazioni della rappresentazione.

In *Differenza e ripetizione* si assiste ad una lotta “corpo a corpo” tra Deleuze e la tradizione filosofica: l'autore non si limita a contrapporre il principio della differenza al primato dell'identità, ma si impegna a svelare i fallimenti del sistema rappresentativo edificato proprio sul fondamento dell'identico. La ricerca deleuziana è tesa tanto a ricercare le ragioni che hanno portato all'affermazione dell'immagine classica del pensiero, quanto all'elaborazione di una nuova teoria del pensiero, che il filosofo, come si è visto, rifiuta di presentare, almeno in quest'opera, come un'immagine alternativa. Essa vorrebbe essere espressione di un pensiero senza immagine, da considerarsi nella sua genesi e non in riferimento ad un modello anteriore al suo esercizio reale.

Deleuze ritiene che la filosofia debba superare la sua forma degenerata e compromessa con gli interessi dei poteri consolidati; per farlo la disciplina demistificatrice per eccellenza deve anzitutto smascherare le finzioni propriamente filosofiche e rimuovere i presupposti dell'immagine ortodossa del pensiero.

Diversi postulati peserebbero sulla filosofia impedendole di pensare veramente; Deleuze identifica quelli che gli sembrano i più considerevoli: 1) il principio della *cogitatio natura universalis*, 2) l'ideale del senso comune, 3) il modello del riconoscimento, 4) l'elemento della rappresentazione, 5) il negativo dell'errore, 6) il privilegio della designazione, 7) la modalità delle soluzioni, 8) il risultato del sapere.

Si tratterebbe di presupposti mutuati dal senso comune che determinano, presi insieme, un'immagine dogmatica del pensiero sulla quale *tutti* concordano spontaneamente. *Tutti* credono che il pensiero sia un atto volontario, l'esercizio

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ QP, p. 61; trad. it. p. 52.

naturale di una facoltà comune a tutti gli uomini e bene orientata in direzione della verità. Il nostro filosofo osserva che

È inutile moltiplicare le dichiarazioni dei filosofi, da “tutti hanno per natura il desiderio di conoscere” fino a “il buon senso è la cosa meglio ripartita al mondo” per verificare l’esistenza del presupposto. Difatti il presupposto conta meno per le proposizioni esplicite che ispira, che per la sua persistenza presso i filosofi che lo lasciano per l’appunto nell’ombra⁴⁰.

La naturale predisposizione dell’uomo alla conoscenza, presupposto sostanzialmente invariato dall’esordio della *Metafisica* di Aristotele sino a Descartes, sembra non fare i conti con l’evidenza *di fatto* che «gli uomini pensano raramente, e più per effetto di uno shock che animati da un gusto particolare»⁴¹. In effetti, la filosofia ammette *di diritto* una buona natura del pensiero, «quale che sia la difficoltà di tradurre il diritto nei fatti o di ritrovare il diritto al di là dei fatti»⁴². Tale pretesa quindi non può essere contestata se non valutando il modello trascendentale che la sostiene: è vano, infatti, opporre i fatti che la contraddicono, poiché essi possono essere considerati soltanto accidenti dell’esercizio empirico del pensiero.

Si considerino le ragioni che inducono Deleuze a ritenere che il modello del riconoscimento e il pensiero rappresentativo si basino su una serie di credenze derivate dalle due istanze complementari del senso comune e del buon senso. L’autore sostiene che mentre il senso comune pone il presupposto della natura universalmente retta del pensiero, il buon senso afferma la collaborazione spontanea delle diverse facoltà in ogni caso concreto. Entrambi determinano il soggettivismo del pensiero. È il presupposto della *cogitatio natura universalis* a imporre il modello trascendentale del riconoscimento che rivendica, per un verso, l’Io puro, come fondamento della concordanza di tutte le facoltà su un oggetto qualunque supposto identico – «questo è il senso del *Cogito* [...] (che) conferisce un concetto filosofico al presupposto del senso comune»⁴³ – e per l’altro, l’io empirico come espressione del buon senso che determina l’apporto delle facoltà in ogni caso concreto. Da Aristotele a Cartesio, il presupposto di un pensiero retto e universalmente distribuito resterebbe dunque indiscusso. Deleuze ammette che nonostante molti filosofi

⁴⁰ DR, p. 172; trad. it. p. 172.

⁴¹ *Ivi*, p. 173; trad. it. p. 173.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 174; trad. it. p. 174.

abbiano avvertito la debolezza di una simile concezione, nessuno di loro lo ha mai posto effettivamente in questione. Lo stesso Kant che, con l'introduzione del tempo puro nel pensiero, avrebbe mostrato l'infondatezza della pretesa filosofica di una familiarità di diritto tra il pensiero e la verità, non sarebbe riuscito a rimuoverla, limitandosi a criticare le false pretese di conoscenza piuttosto che la conoscenza in se stessa.

Nella monografia sul pensiero nietzscheano, edita negli anni sessanta, Deleuze attribuisce a Nietzsche il merito di avere avviato, finalmente, una critica radicale al presupposto di una *philia* spontanea del pensiero nei confronti della verità, introducendo in filosofia i concetti di senso e valore. Adottando la prospettiva genealogica, egli analizza l'immagine ortodossa del pensiero, interrogandosi su quali forze possano averla determinata. Riprendendo le argomentazioni nietzscheane, Deleuze si convince che solo il trionfo delle forze reattive può spiegare una simile immagine che, riducendo il pensiero alla ricognizione, riflette l'intenzione morale di sottomettere la vita ad una legislazione che le è sostanzialmente estranea. Di conseguenza, egli crede necessario liberare non soltanto la vita ma anche il pensiero, affinché le loro potenzialità represses possano tornare a realizzarsi pienamente. Il riconoscimento, infatti, appare a Deleuze un'espressione puerile del pensare che dovrebbe misurarsi con «avventure più strane e più compromettenti»⁴⁴.

L'idea che il pensiero sia naturalmente orientato alla verità appare a Nietzsche, come a Deleuze, non soltanto palesemente smentita dai fatti che mostrano quanto poco, in realtà, l'uomo si curi del vero, ma soprattutto pericolosa per il tipo di forze e per la qualità della volontà di potenza che esprime. Domandosi *chi è colui che aspira al vero?* si scopre che l'uomo veridico non è affatto colui che guarda le cose in maniera disinteressata: egli scorge nel pensiero una via di fuga dal mondo, vuole svalutare l'esistente, rigettare come falsa l'apparenza per affermare, attraverso questa negazione – che è la finzione per eccellenza – una realtà trascendente e superiore alla vita⁴⁵. Non potendo trovare soddisfazione in questo mondo per la sua debolezza, l'uomo veridico ne inventa un altro, il “mondo vero”, e così nega valore alla vita e attribuisce al pensiero il ruolo di giudice chiamato a misurare le distanze che separano le copie, ovvero gli esistenti, dai modelli ideali; si avvia in questo modo il

⁴⁴ *Ivi*, p. 176; trad. it. p. 176.

⁴⁵ Cfr., NP, pp. 88-90, 108-111; trad. it. pp. 116-118, 141-145.

sistema del giudizio, operante in buona parte della filosofia occidentale, ed espressione di un pensiero asservito alla vita reattiva.

Per comprendere quanto l'immagine dogmatica del pensiero tradisca profondamente l'essenza di ciò che significa pensare, Deleuze ritiene necessario analizzare il modello del riconoscimento «che si definisce attraverso l'esercizio concorde delle facoltà su un oggetto supposto lo stesso»⁴⁶. La ricognizione, com'è noto, implica un principio soggettivo posto a fondamento di tutte le facoltà, ovvero un senso comune come *concordia facultatum*⁴⁷. L'Io penso costituisce il polo unificante delle facoltà che in esso concordano nel riconoscere l'oggetto come identico. Per questo motivo si dice del pensiero che è naturalmente retto, poiché non è una facoltà come le altre ma l'unità di tutte le facoltà che si realizza nel soggetto. L'affermazione del riconoscimento come modello trascendentale, secondo Deleuze, è il prodotto di una astrazione delle facoltà e dei contenuti della *doxa* e, di fatto, determina un pensiero capace soltanto di ratificare le cose e i valori dominanti⁴⁸.

Il limite maggiore del modello del riconoscimento consiste nella sua incapacità di porre il pensiero in una relazione autentica con l'esteriorità: se conoscere si riduce all'esercizio delle nostre facoltà, tese a ritrovare nella cosa una forma comune, il contenuto oggettivo dell'idea trae la propria identità dall'unità del soggetto pensante e il pensiero, quindi, riconosce nell'oggetto ciò che lui stesso vi ha posto. Pur essendo insignificante dal punto di vista speculativo, questo modello trascendentale «cessa di esserlo per i fini che esso serve e in cui ci coinvolge»⁴⁹. Le verità del riconoscimento esprimerebbero, infatti, i valori proiettati nell'oggetto e la filosofia si troverebbe, in tal modo, ridotta al ruolo di custode dei valori del suo tempo, mistificatrice piuttosto che demistificante, come avrebbe voluto essere in origine.

Tale orientamento turba la filosofia in quanto il triplice livello supposto di un pensiero naturalmente retto, di un senso comune naturale di diritto, di un riconoscimento come modello trascendentale non può costituire se non un ideale di ortodossia. La filosofia non ha più alcun mezzo per realizzare il proprio

⁴⁶ DR, p. 174; trad. it. p. 174.

⁴⁷ «il riconoscimento rivendica quindi un principio soggettivo della collaborazione delle facoltà per tutti, cioè un senso comune come *concordia facultatum*, e la forma dell'identità dell'oggetto rivendica, per il filosofo, un fondamento nell'unità di un soggetto pensante di cui tutte le altre facoltà devono essere modi». *Ibidem*.

⁴⁸ «Il riconosciuto è tanto l'oggetto quanto i valori proiettati sull'oggetto (i quali intervengono altresì in modo essenziale nelle distribuzioni operate dal buon senso). Se il riconoscimento trova la sua finalità pratica nei "valori costituiti", tutta l'immagine del pensiero come *Cogitatio natura* testimonia con tale modello una compiacenza inquietante». *Ivi*, p. 177; trad. it. p. 177.

⁴⁹ *Ibidem*.

progetto che era di rompere con la *doxa*». [...] E se la filosofia rinvia a un senso comune come al suo presupposto implicito, che bisogno ha il senso comune, che dimostra tutti i giorni, purtroppo, di essere in grado di foggiansene una propria?⁵⁰.

Pur prendendo di mira soprattutto il pensiero cartesiano e il soggettivismo kantiano, Deleuze attribuisce a Platone la colpa di avere ridotto l'attività pensante alla semplice ricognizione. L'Ateniese gli appare come il responsabile, in particolare con il *Teeteto*, «della prima grande teoria del senso comune, del riconoscimento e della rappresentazione, e dell'errore come correlato»⁵¹. Nondimeno, secondo Deleuze, l'aporia che chiude il dialogo rivela già l'inadeguatezza del modello del riconoscimento e «postula la necessità di cercare la teoria del pensiero in un'altra direzione, forse in quella indicata dal libro VII della *Repubblica*»⁵². In tal modo il confronto con Platone assume una duplice valenza: se da una parte si tratta di attribuire al filosofo greco la responsabilità di aver solcato per primo la via del riconoscimento e della rappresentazione, gravida di perniciose conseguenze per la storia della filosofia, dall'altra gli si riconosce di avere individuato un esercizio del pensiero completamente altro rispetto alla semplice ricognizione.

Bisognerà quindi approfondire l'interpretazione deleuziana del platonismo per comprendere quali siano effettivamente gli aspetti dell'immagine tradizionale del pensiero che Deleuze respinge e quali, d'altra parte, gli elementi che persistono nella sua pretesa immagine nuova.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 175-176; trad. it. p. 175-176.

⁵¹ *Ivi*, p. 194; trad. it. p. 194.

⁵² *Ibidem*.

1. 3 Immagini platoniche del pensiero

Il giudizio deleuziano sul platonismo è ambiguo. Se è vero, infatti, che Deleuze ritiene Platone il primo ad aver innalzato «l'immagine dogmatica e moraleggiante del pensiero»⁵³, nondimeno gli attribuisce il merito di avere suggerito, al contempo, un'altra immagine irriducibile a quella. Esisterebbero, insomma, due immagini del pensiero in Platone: quella della ricognizione, «in cui il pensiero non è riempito se non di un'immagine di sé»⁵⁴, e quella espressa nel celebre mito della caverna, «che faceva derivare la *paideia* dalla violenza che il prigioniero subisce sia per uscire dalla caverna che per ritornarvi»⁵⁵. Stando a quest'ultima, il pensiero sarebbe provocato da una violenza che costringe ad abbandonare ogni certezza e ad avventurarsi in zone impervie e sconosciute «verso i luoghi e i momenti estremi, in cui nascono le verità più alte, più profonde»⁵⁶. La tesi deleuziana è che la dottrina della reminiscenza cancella questa distinzione, dal momento in cui riconduce l'impensabile che forza il pensiero al già visto e già conosciuto, solo momentaneamente obliato.

L'ambivalenza della posizione deleuziana rispetto al platonismo si evince peraltro laddove, mentre ne propone il rovesciamento, precisa: «che tale rovesciamento conservi parecchi caratteri platonici non soltanto è inevitabile, ma auspicabile»⁵⁷. Vedremo che nell'ontologia deleuziana, come pure nella teoria della verità, questa persistenza del platonismo, seppure nella sua forma rovesciata, appare decisamente problematica e finisce con il determinare un'inedita specie di idealismo. Quanto alla nuova teoria del pensiero di Deleuze, pur essendo dichiaratamente antiplatonica, essa trae indubbiamente alcuni dei suoi temi principali proprio da Platone, guardando in particolare ai dialoghi cosiddetti dialettici nei quali egli ritiene possibile evidenziare un'anticipazione dell'antiplatonismo.

Questi rapidi accenni rivelano come l'inclusione della filosofia deleuziana nel novero degli antiplatonismi che hanno caratterizzato il secolo scorso non rende giustizia della singolare lettura che Deleuze compie sui testi di Platone. La ripresa del progetto nietzscheano di un rovesciamento del platonismo si traduce, infatti, per

⁵³ *Ivi*, p. 185; trad. it. p. 186.

⁵⁴ *Ivi*, p. 181; trad. it. p. 181.

⁵⁵ NP, p. 124; trad. it. p. 162.

⁵⁶ *Ivi*, p. 126; trad. it. p. 165.

⁵⁷ DR, p. 82; trad. it. p. 82.

Deleuze in un lavoro di ricerca teso a individuare le problematiche fondamentali del pensiero platonico più che a contestarne le soluzioni⁵⁸.

Non sembra che Deleuze si avvii molto presto allo studio di Platone. La sua prima formazione filosofica è orientata soprattutto alla lettura di Sartre e Bergson e, più tardi, di Nietzsche e Spinoza. Tuttavia, i riferimenti al platonismo emergono sin dai primi scritti. In particolare, è analizzando la concezione della differenza di Bergson che egli pone, per la prima volta, in questione la dialettica dell'alterità di Platone, assimilandola a quella hegeliana della contraddizione. Avvertendo in entrambe «la presenza e il potere del negativo»⁵⁹, il filosofo interpreta lo sforzo bergsoniano come diretto a superare la concezione dialettica della differenza. I limiti del platonismo risiedono per il giovane del Deleuze nel principio di finalità che proprio Bergson supererebbe attraverso il concetto di differenza di natura. Senza entrare nel merito degli argomenti deleuziani – che verranno analizzati dettagliatamente quando si affronterà il problema della differenza – è possibile almeno accennare al fatto che il primo approccio a Platone sembra piuttosto superficiale e non abbastanza supportato da una reale conoscenza dei testi platonici. Bisognerà attendere *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* per assistere a un confronto diretto e maturo con Platone. Nel frattempo, gli studi deleuziani su Nietzsche dirigono in un senso decisamente più critico l'interpretazione del platonismo.

Quando è ancora studente alla Sorbona, Deleuze segue i corsi di filosofia medievale tenuti da Maurice de Gandillac, riservando un'attenzione particolare alla rivalità tra l'immanenza e la trascendenza manifesta, a suo avviso, nel

⁵⁸ «Cosa significa rovesciare il platonismo? [...] La formula sembra voler dire: l'abolizione del mondo delle essenze e del mondo delle apparenze. Tuttavia un tale progetto non sarebbe peculiare a Nietzsche. Il duplice rifiuto delle essenze e delle apparenze risale a Hegel e, meglio ancora a Kant. È dubbio però che Nietzsche voglia dire la stessa cosa. Inoltre tale formula del rovesciamento ha l'inconveniente di essere astratta: lascia nell'ombra la motivazione del platonismo. Al contrario, rovesciare il platonismo deve significare far emergere tale motivazione, "braccare" tale motivazione - come Platone braccia il sofista». G. DELEUZE, *Simulacro e filosofia antica*, in appendice a LS, p. 292; trad. it. p. 223. Seppure l'interpretazione deleuziana di Platone non pretende di valere secondo i canoni della storia della filosofia, bisogna riconoscere che essa è, paragonata a quella di alcuni fra i pensatori più noti del cosiddetto post-modernismo, quali Derrida o Nancy, una fra le letture meno tendenziose. A questo proposito Wolff, confrontando le interpretazioni del platonismo di Deleuze, Foucault e Derrida, scrive «Foucault e Derrida si trovano più vicino l'uno all'altro che Deleuze, la cui lettura è la meno "ermeneutica" delle tre o piuttosto la meno "sospettosa"; come se egli fosse dei tre, quello che legge più ingenuamente i testi filosofici, così come lui stesso ha detto qualche volta, quello che li legge come portatori di enunciati accettabili, animati da scopi ancora fecondi, e non soltanto come significativi o sintomatici». F. Wolff, *Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme*, in AA. VV., *Nos grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1993, pp. 221-231.

⁵⁹ G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, in ID, p. 53; trad. it. p. 42.

neoplatonismo⁶⁰. Il giovane filosofo, lentamente, matura la convinzione che dietro lo sposalizio della ragione con il trascendente si nascondano scopi eminentemente pratici. Tale opinione determina il consolidarsi del giudizio deleuziano sul platonismo: esso appare ancorato a esigenze concrete, pure quando è completamente assorbito dalla necessità di chiarire la natura del mondo delle idee.

Il problema fondamentale di Platone consisterebbe nella necessità di un criterio selettivo per il mondo sensibile e l'istituzione della teoria delle idee sarebbe completamente asservita a questo scopo. Platone si proporrebbe, principalmente, di misurare le pretese, di selezionare i pretendenti e avrebbe istituito le idee trascendenti come riferimenti sicuri per il giudizio:

In termini molto generali, il motivo della teoria delle idee deve essere cercato sul versante di una volontà di selezionare, di scegliere. [...] si tratta di selezionare i pretendenti, distinguendo le copie buone da quelle cattive o piuttosto, le copie ben fondate dai simulacri, sempre corrotti nella dissomiglianza⁶¹.

La distinzione platonica modello-copia appare a Deleuze meno importante di quella che divide la copia o il pretendente legittimo dal simulacro. L'Idea agirebbe nella scena drammatica di una competizione per il possesso di una determinata qualità; essa si presenterebbe come la prova che seleziona i rivali misurando la legittimità delle loro pretese⁶². L'Ateniese avrebbe dato in tal modo, per primo, alla trascendenza un valore filosofico:

Il dono avvelenato del platonismo consiste nell'aver introdotto la trascendenza in filosofia, nell'aver dato alla trascendenza un senso filosofico plausibile⁶³.

Deleuze contesta non tanto l'esigenza platonica della selezione, che anzi condivide manifestamente, quanto, invece, la posizione di un modello trascendente come criterio selettivo e l'edificazione di un sistema del giudizio che pretende di imporsi sulla vita, in ragione della necessità di fare la differenza tra gli esistenti,

⁶⁰ Cfr., G. DELEUZE, *Le superfici d'immanenza*, (1985), in DRF, pp. 244-246; trad. it. pp. 214-216.

⁶¹ LS, pp. 292-293; trad. it. p. 226.

⁶² «Il pretendente è conforme all'oggetto soltanto nella misura in cui si conferma (interiormente e spiritualmente) sull'Idea. Merita la qualità (per esempio la qualità di giusto) soltanto nella misura in cui si fonda sull'essenza (la giustizia). In breve, l'identità superiore dell'Idea fonda precisamente la buona pretesa delle copie, la fonda su una somiglianza interna o derivata». *Ivi*, p. 296; trad. it. p. .

⁶³ CC, p. 171; trad. it. p. 178.

dividendo il puro dall'impuro, e subordinando così la pluralità al Medesimo e al Simile.

A Platone, in tal senso, andrebbe fatta risalire la fondazione – e la conseguente determinazione dei limiti – del campo della rappresentazione, sebbene uno sviluppo compiuto di esso si realizzerà soltanto con Aristotele, allorché il metodo della divisione diverrà un metodo di specificazione. A ben vedere, nell'opera platonica «il mondo eracliteo si agita ancora»⁶⁴, il pensiero rappresentativo non ha ancora trionfato e, secondo Deleuze, due immagini contrastanti di ciò che significa pensare si battono fra loro.

Al platonismo ostile alla vita e al divenire, di matrice socratica, si oppone quindi un platonismo differente, più vicino di quanto si possa immaginare alla sofistica; il contrasto si manifesterebbe nelle forme dell'interrogazione per la definizione dell'essenza. Deleuze osserva che il domandare socratico *che cos'è?* prevale nei dialoghi aporetici e registra l'emergenza di una formula alternativa di interrogazione che, in alcuni momenti, illuminerebbe di un fugace chiarore i dialoghi platonici: la domanda sofistica *chi?* occuperebbe allora un ruolo decisivo nella scena dialogica, resistendo alle obiezioni socratiche relative all'insufficienza degli esempi per la definizione dell'essenza.

Talvolta nei dialoghi sbuca un raggio di luce, peraltro ben presto smorzato, che ci rivela per un attimo quale fosse l'idea dei sofisti. [...] Il sofista Ippia non era un fanciullo che si limitava a rispondere "chi" quando gli veniva chiesto "che cosa"; semplicemente egli pensava che la domanda *chi?* fosse la migliore, la più adatta a determinare l'essenza, in quanto non faceva riferimento, come invece credeva Socrate, a degli esempi frammentari, bensì alla continuità degli oggetti concreti considerati nel loro divenire [...] era dunque frutto di un metodo elaborato che implicava una concezione originale dell'essenza e un'arte sofistica che si contrapponeva alla dialettica: un'arte empiristica e pluralistica⁶⁵.

La figura del sofista rappresenta per Deleuze l'emblema dell'ambiguità che travaglia il lavoro filosofico di Platone che «affronta la sofistica come proprio nemico, ma anche come proprio limite e doppio»⁶⁶. Mentre Socrate ritiene inefficace a definire la bellezza con i casi che la incarnano, poiché essi non arriverebbero a dire cosa essa è in se stessa, Ippia contesta il suo metodo e rifiuta la questione *che cos'è?*

⁶⁴ DR, p. 83; trad. it. p. 83.

⁶⁵ NP, pp. 86-87; trad. it. pp. 113-114.

⁶⁶ CC, p. 170; trad. it. p. 177.

perché la ritiene sterile e incapace di dire l'essenza. Platone stesso sembrerebbe assegnare alla domanda una funzione limitata e propedeutica all'apertura de «l'orizzonte indeterminato di un problema trascendentale come oggetto dell'Idea»⁶⁷; tant'è che quando si tratterà di determinare l'Idea in se stessa preferirà a tale formula altri modi dell'interrogazione, domandando *quanto? come? e in che caso?* e adottando, quindi, il metodo sofistico della drammatizzazione.

Accanto a questa tendenza sofistica manifesta nei dialoghi dialettici, Deleuze evidenzia l'attenzione platonica al tema della violenza che deve esercitarsi sull'uomo affinché egli cominci a pensare. Il pensiero non sarebbe per Platone un atto volontario, ma l'effetto di una costrizione esercitata dal fuori su colui che ancora non pensa. Purtroppo, il modo in cui l'Ateniese determinerà questa exteriorità segnerà il primo momento del trionfo della morale sulla filosofia.

Al di qua di un simile esito, numerosi elementi porrebbero in questione già nei testi platonici il modello del riconoscimento, come attesta il celebre passo della *Repubblica* in cui si distinguono gli oggetti del riconoscimento che lasciano «tranquillo» il pensiero da quelli che invece costringono a pensare⁶⁸. Oltre gli oggetti della ricognizione, Platone ammette, in effetti, l'esistenza di segni che suscitano un esercizio trascendente delle facoltà e forzano il pensiero a pensare l'impensabile, determinando un blocco della *concordia facultatum*. Si tratta di segni che, come spiega Deleuze, invocano la sola sensibilità per essere percepiti, l'uso esclusivo della memoria per essere ricordati o il pensiero puro per essere pensati. Platone, com'è noto, ritiene che si sottraggono al riconoscimento gli oggetti capaci di produrre in noi una sensazione contraria nello stesso tempo, ovvero quelli che manifestano una qualità inseparabile dal suo opposto. Mentre nel riconoscimento le facoltà agiscono contemporaneamente e in accordo, quando si realizza l'incontro con simili oggetti la sensibilità è la sola facoltà capace di registrarlo. Accade allora che questa facoltà si elevi ad un esercizio trascendente, entrando «in un gioco discordante in cui i suoi organi diventano metafisici»⁶⁹. Il carattere metafisico che la sensibilità conquista al culmine della sua impotenza è straordinario, secondo Deleuze, e non segna affatto un movimento negativo. L'esperienza limite di una ricognizione fallita non comporta di

⁶⁷ DR, p. 243; trad. it. p. 243.

⁶⁸ Cfr., Platone, *Repubblica* 523c e seguenti. «C'è nel mondo qualcosa che costringe a pensare. Questo qualcosa è l'oggetto di un incontro fondamentale e non di un riconoscimento». DR, p. 182; trad. it. p. 182.

⁶⁹ *Ivi*, p. 182; trad. it. p. 183.

necessità il riferimento alla trascendenza: come si vedrà, l'oltrepassamento della *physis* potrebbe svelare l'immanenza assoluta, tuttavia sembra chiaro che le cose in Platone vadano altrimenti. Ma Deleuze avverte che, soffermandosi ad analizzare i momenti di questo incontro fondamentale che sfugge al riconoscimento, non si può considerare come ovvio l'esito del platonismo.

Ciò che può essere soltanto sentito impone alla sensibilità un andamento molto diverso da quello che la caratterizza quando concorre insieme alle altre facoltà al riconoscimento. Questa facoltà, infatti, trasmette alle altre la propria impotenza a identificare l'oggetto, costringendo le altre ad uno sforzo infinito per l'identificazione della cosa: la sensibilità, costretta dall'incontro a sentire il *sentiendum*, ciò che può essere soltanto sentito, costringe la memoria a ricordarsi di un *memorandum* che può essere solo ricordato e la memoria trascendentale forza, a sua volta, il pensiero ad affermare ciò che può essere soltanto pensato, il *cogitandum*, diverso dall'intelligibile che può essere altrimenti che pensato, esso costituisce per Deleuze l'essere dell'intelligibile come ultima potenza del pensiero.

Secondo Platone è la coesistenza dei contrari che coinvolge la cosa in un divenire dilaniante a forzare il pensiero. Ma, definito in questi termini, il segno coincide con l'essere sensibile e non, come pretenderebbe Deleuze, con l'essere del sensibile. L'opposizione regola, infatti, la divergenza della qualità identica e la differenza resta così pensata all'interno di un quadro rappresentativo. Platone, quindi, scopre l'esercizio trascendente delle facoltà⁷⁰, ma decide di subordinarlo «alle forme dell'opposizione nel sensibile, di similitudine nella reminiscenza, di identità nell'essenza, di analogia nel Bene: in tal modo egli prepara il mondo della rappresentazione»⁷¹. Questa scelta svislaccia le potenzialità dell'incontro e allontana il pensiero dalla differenza libera per affidargli soltanto oggetti mediati e rapportati alla rappresentazione.

Resta da considerare un valore ulteriore che Deleuze attribuisce alla filosofia platonica: l'aver introdotto, per prima, il tempo nel pensiero, grazie alla teoria della reminiscenza.

⁷⁰ Il valore positivo che Deleuze accorda all'esercizio trascendente delle facoltà rischia di generare qualche fraintendimento. Ma il filosofo avverte immediatamente che «Trascendente non significa per nulla che la facoltà si rivolga a oggetti fuori dal mondo, ma viceversa che colga nel mondo ciò che la riguarda esclusivamente e la fa nascere al mondo». DR, p. 186; trad. it. p. 186.

⁷¹ *Ibidem*.

Il grande merito del concetto di reminiscenza (ciò per cui si distingue dal concetto cartesiano di inneità) è d'introdurre il tempo, la durata del tempo nel pensiero come tale: il tal modo esso stabilisce un'opacità propria del pensiero, testimonianza di una cattiva natura come di una cattiva volontà che devono essere scosse dal di fuori, dei segni⁷².

Tuttavia, la teoria della reminiscenza riaffermerebbe il postulato della natura retta del pensiero. Il tempo, infatti, non appare ancora in Platone nella sua forma vuota e pura, come avverrà in Kant, ma piuttosto come anteriorità indipendente dalla memoria, non pienamente conoscibile e, pertanto, oggetto di un apprendimento infinito, ma in sé perfettamente compiuto, uguale a se stesso e neutro. Se è vero, quindi, che la reminiscenza sollecita il pensiero verso un oggetto diverso da quello della percezione, nondimeno si pone questo oggetto come perfettamente realizzato in un presente mitico. In definitiva, essa non rompe effettivamente con il modello del riconoscimento e corrisponde, di fatto, a un riconoscimento retroiettato nel passato.

D'altra parte, Platone non traccia solamente il modello positivo del riconoscimento, ma afferma anche il suo correlato negativo ovvero il postulato dell'errore. Quinto nella serie deleuziana, esso consiste nell'attribuire all'esteriorità la "colpa" di pervertire la buona volontà del pensiero. Ma anche in questo l'Ateniese avrebbe avvertito i limiti dell'immagine morale che, senza saperlo, si apprestava a tracciare. Lo dimostrerebbe la conclusione del *Teeteto*. Deleuze osserva che, dopo avere attribuito alle forze esterne al pensiero la causa dell'errore, il dialogo si chiude infatti con l'aporia della *diafora*. In tal modo, si rivelerebbe non soltanto la debolezza della proiezione trascendentale di un fatto tanto insignificante come l'errore, ma l'insorgenza di un negativo ben più temibile per il pensiero, che si presenterà in tutta evidenza nell'analisi del delirio nel *Fedro*.

Si possono trarre da questa rapida analisi, alcune conclusioni provvisorie: sebbene la critica deleuziana al platonismo sia radicale, volta com'è a scardinare gli elementi fondanti del pensiero rappresentativo (l'identità nel concetto, l'opposizione nella determinazione, l'analogia nel giudizio, la somiglianza nell'oggetto), in effetti è proprio nel sistema platonico che Deleuze rintraccia gli elementi utili al suo rovesciamento: l'introduzione della temporalità nel pensiero, il modello trascendentale dell'esercizio discordante delle facoltà, l'esistenza di una realtà sub-

⁷² Ivi, p. 185; trad. it. p. 185.

rappresentativa che si sottrae all'identificazione, l'Idea pensata come molteplicità; sono questi gli argomenti che confluiscono nel suo platonismo rovesciato. Ma se si vuole comprendere fino in fondo la relazione che Deleuze intrattiene con il platonismo, è necessario considerare le affinità che lui stesso ritenne di poter cogliere tra la nuova immagine del pensiero individuata nell'opera di Marcel Proust e quella platonica.

1.4 *Antilogos*

Proust e i segni viene pubblicato appena due anni dopo la celebre monografia su Nietzsche e, per molti versi, può essere considerato il seguito di quella: Deleuze, infatti, prosegue il percorso della critica all'immagine morale del pensiero e trova nell'opera proustiana una teoria del pensiero capace di rivelare i limiti del dogmatismo filosofico e di opporsi a quella filosofia che, da Platone in poi, avrebbe indirizzato i suoi sforzi ad evitare l'incontro autentico con il Fuori⁷³.

Jean-Claude Dumoncel ha affermato che la chiave per accedere al pensiero deleuziano si trova proprio nella sua lettura di Proust⁷⁴. In effetti, l'opera del 1964 anticipa gli argomenti cardinali dei testi successivi: orientando la propria interpretazione di Proust alla questione dell'immagine del pensiero, Deleuze affronta il problema della determinazione della cosa che è da pensare e dischiude, in tal modo, l'orizzonte ontologico che emergerà chiaramente in *Differenza e ripetizione*.

Antilogos è il nome che Deleuze attribuisce al modello di pensiero tracciato nella *Recherche*. Proust, secondo l'interpretazione deleuziana, sviluppa una teoria dell'apprendimento radicalmente antifilosofica. Egli si batterebbe contro «quanto è

⁷³ Zourabichvili osserva che è proprio la questione dell'esteriorità a costituire il cardine della critica deleuziana alla filosofia tradizionale. Deleuze sarebbe completamente assorbito dalla necessità di definire un'alterità radicale del pensiero tale da garantirne l'autenticità: «Il problema che pone è quello della capacità del pensiero di affermare il fuori, e delle condizioni di questa affermazione. È sufficiente pensare il fuori come una realtà esteriore identica a se stessa? Non si resta a un'esteriorità relativa malgrado le apparenze? La necessità alla quale il pensatore aspira può essere dell'ordine della verità per come essa è stata definita fino ad oggi?». F. ZOURABICHVILI, op. cit., p. 8. L'autore coglie in effetti un punto essenziale secondo la nostra prospettiva: per Deleuze l'alterità del pensiero rappresentativo è fittizia ed egli, da parte sua, ricerca la Vera esteriorità che sia capace di provocare il vero pensiero.

⁷⁴ Cfr., Jean-Claude Dumoncel, *Le Symbole d'Hécate. Philosophie deleuzienne et roman proustien*, Ed. XYZ, Orléans 1996.

più essenziale a una filosofia classica di tipo razionalista e i presupposti stessi di questa filosofia»⁷⁵, rivelando le condizioni per l'esercizio reale del pensiero.

Contro il presupposto filosofico di una familiarità di diritto tra il pensiero e la verità, Proust sostiene, infatti, che deve esercitarsi una specie di violenza sul pensatore affinché egli inizi a pensare, negando una predisposizione naturale dell'uomo alla ricerca del vero.

Deleuze osserva con Proust che il postulato di un pensiero naturalmente retto può riferirsi soltanto a verità astratte e premeditate, valide solo sulla base di un accordo preliminare tra amici su ciò che può essere detto o pensato: sarebbero queste le verità della filosofia cui manca «l'artiglio della necessità»⁷⁶.

Il torto della filosofia sta nel presupporre in noi una buona volontà di pensare, un desiderio, un amore naturale del vero. Perciò la filosofia arriva soltanto a verità astratte, che non compromettono nessuno e non sconvolgono nulla [...] Tali idee restano gratuite, perché nate dall'intelligenza, che conferisce loro una sola possibilità, e non da un incontro o da una violenza che potrebbe garantirne l'autenticità⁷⁷.

Proust oppone al metodo – che si afferma in filosofia come lo strumento capace di realizzare la pretesa di diritto del pensiero in uno stato di fatto – la costrizione e il caso. Proprio il metodo, utilizzato dai filosofi per vincere le forze esterne al pensiero che allontanano dalla verità, finirebbe per separare dal vero; solo la contingenza di un incontro perturbante con l'esteriorità può garantire, infatti, al pensiero la sua necessità e determinare un'autentica ricerca del vero.

L'analisi del testo si concentra sulla nozione di segno, rivelativa, secondo Deleuze, del vero fulcro dell'opera proustiana, che sarebbe non tanto la riflessione sulla memoria, quanto proprio la ricerca della verità rispetto a cui la memoria rappresenterebbe soltanto uno strumento. *Alla ricerca del tempo perduto* viene, quindi, interpretato, come il resoconto dell'*apprentissage* dell'artista e come una ricerca della verità nel tempo. La formazione dell'artista si realizzerebbe nei personaggi dell'opera che vivono continuamente il passaggio dall'illusione alla rivelazione attraverso l'interpretazione dei segni. Questi ultimi si presentano come frammenti che non possono essere ricomposti in una visione totalizzante se non

⁷⁵ PS, p. 115; trad. it. p. 87.

⁷⁶ Ivi, p. 116; trad. it. p. 88.

⁷⁷ Ivi, p. 24; trad. it. p. 17.

attraverso un gesto creativo, possibile soltanto in virtù di un uso disgiunto delle facoltà. La creazione appare, infatti, l'unico mezzo per arrivare a determinare quanto si sottrae all'identificazione. Essa realizza la massima potenza del pensiero di fronte all'impensato, a quell'alterità che non può essere rischiarata da una luce naturale.

Ogni pensiero che non voglia essere astratto o arbitrario dovrebbe anzitutto svelare il carattere artificioso della trascendenza – un'esteriorità domata che pone a priori l'identità del reale – e riaffermare un'esteriorità vera. L'immagine di ciò che è il Fuori del pensiero, infatti, è stata costruita in funzione dell'esigenze della rappresentazione. Ma l'esteriorità del segno si presenta come un enigma, un "geroglifico" che si sottrae al riconoscimento. Esso non provoca un falso riconoscimento, ma si presenta come irriducibile a qualsiasi atto di ricognizione.

Proprio in virtù di questa sua anomala manifestazione il *Logos* rappresentativo è incapace di interpretarlo. Esso, infatti, pretendendo di agire prima ancora dell'esperienza del segno, perderebbe ogni possibilità di recepire la novità:

Uno degli aspetti del logos, anche se nascosto, è quello secondo il quale l'Intelligenza viene sempre *prima*, per il quale tutto è già presente, e la legge già nota prima di ciò a cui viene applicata: il gioco di prestigio dialettico, in cui non si fa altro che ritrovare quel che è dato sin dall'inizio, e in cui da ogni cosa si estrae solo quello che vi è stato messo⁷⁸.

Proust non soltanto evidenzia la necessità di superare l'atteggiamento naturale per arrivare a cogliere il senso del segno, ma per di più avverte come nessun apprendimento si realizzi in virtù di un semplice sforzo della volontà. Non c'è *apprentissage* che si avvii senza violenza; se non ci fosse, insomma, quest'atto iniziale di costrizione, non si abbandonerebbero le certezze rassicuranti del buon senso. Anche per Proust il pensare nasce dalla sensibilità, egli rintraccia nei segni sensibili quelle forze capaci di costringere il pensiero a superare l'uso comune delle facoltà, poiché dinnanzi ad essi si sperimenterebbe un'impotenza radicale a cogliere, proprio attraverso il loro esercizio concorde, il senso del segno. Tale principio verrà ripreso con forza in *Differenza e ripetizione*:

Ogni facoltà, ivi compreso il pensiero, non ha altra avventura se non quella dell'involontario, mentre l'uso volontario resta immerso nell'empirico. Il *logos* si

⁷⁸ Ivi, p. 128; trad. it. p. 98.

frantuma in geroglifici, ognuno dei quali parla il linguaggio trascendente di una facoltà [...] il fortuito o la contingenza dell'incontro garantiscono la necessità di ciò che costringe a pensare⁷⁹.

Ciascuno, spiega Deleuze, ha in sé il dono della sensibilità ma esso resterebbe inutilizzato senza gli incontri necessari e se non vincessimo certi preconetti. Gli incontri sono indipendenti dalla nostra volontà, non possiamo organizzarli, prevederli, programmarli⁸⁰. Quanto ai preconetti, di cui si dice che sono espressione di una tendenza naturale, si ritiene comunque di poterli superare attraverso la critica. Una simile rimozione è necessaria per chi voglia iniziare a pensare. Colui che desidera pensare non deve semplicemente rimanere in attesa della violenza capace di sottrarlo al suo torpore naturale, ma può agire anticipatamente per rimuovere quelle illusioni che in presenza di un incontro propizio gli impedirebbero di coglierne i segni.

Innanzitutto, occorre abbandonare l'abitudine a ritenere che i segni trovino una spiegazione negli oggetti che li emettono. Siamo naturalmente indotti a guardare alla dimensione oggettiva del segno, a ciò che esso designa prima di cercare ciò che esso significa⁸¹. Ma prendendo la strada della designazione, dice Deleuze, abbiamo già abbandonato il sentiero della verità⁸². Anche questa volta, ci troviamo di fronte ad uno dei postulati dell'immagine tradizionale del pensiero: quello per cui si ritiene che la designazione sia la dimensione del vero. Ma Deleuze avverte che fino a quando restiamo ancorati a questo presupposto, ci limitiamo a riconoscere le cose senza riuscire a conoscerle veramente. È il procedimento della ricognizione che riconduce il segno all'oggetto, seguendo la direzione naturale della percezione e dell'intelligenza. In noi tutto tenderebbe all'oggettivismo: la percezione, la rappresentazione e la stessa attività pratica. L'intelligenza si ostina, perciò, ad affermare che il vero è nella cosa e, in mancanza di un compiuto riconoscimento, se ne attribuisce la responsabilità all'inadeguatezza delle nostre facoltà conoscitive.

⁷⁹ DR, p. 189; trad. it. p. 189.

⁸⁰ Sulla possibilità di organizzare l'incontro con il segno, vedremo che la posizione deleuziana cambia a partire dalla lettura dell'*Etica* di Spinoza, che viene interpretata come una ricerca del "buon incontro" volta a superare lo stato di confusione dell'individuo in balia delle variazioni suscitate dalla pluralità dei segni.

⁸¹ «Pensiamo che l'oggetto ha in sé il segreto del segno che emette. Ci chiniamo sull'oggetto, torniamo ad esso per decifrare il segno». PS, p. 37; trad. it. p. 27.

⁸² «Ogni segno ha due metà: *designa* un oggetto, *significa* qualche cosa di differente. La faccia oggettiva è la faccia del piacere, della fruizione immediata e della pratica. Prendendo questa strada abbiamo già sacrificato la faccia "verità". Riconosciamo le cose, ma non le conosciamo mai. Confondiamo ciò che il segno significa con l'oggetto da esso designato». *Ibidem*.

Accade allora che, proprio allorché l'oggetto suscita in noi una delusione, mancando delle risposte ricercate, si attua una compensazione soggettiva; essa allontana, secondo la prospettiva deleuziana, ulteriormente il pensiero dalla possibilità di esercitarsi realmente. Il senso viene ricercato, da quel momento, costruendo sistemi associativi che possano tenere insieme le idee suscitate dal segno. Tuttavia, la mera compensazione della delusione oggettiva con un meccanismo soggettivo di associazione frena il raggiungimento di una rivelazione definitiva. Il soggettivismo, dunque, blocca il pensiero quanto l'oggettivismo, restando inadeguato a interpretare il segno.

Dove cercare, quindi, il senso del segno? La risposta deleuziana è che il senso risiede in colui che lo ricerca, esso è co-implicato nel soggetto, non come una realtà psicologica ma come una porzione dell'Essere che si rivela nel soggetto determinandolo come tale: «il senso è situato in una complicazione primordiale, eternità vera, tempo originario assoluto»⁸³. L'essenza, che in *Proust e i segni* è assimilata al senso, è involupata nel soggetto ma questo non significa, per Deleuze, che ciascuno concepisce il mondo esterno secondo un punto di vista personale e relativo: la prospettiva non è soggettiva, è, piuttosto, il soggetto ad essere prospettico. Una simile affermazione appare immediatamente ermetica, ma il riferimento deleuziano a Leibniz interviene, almeno in parte, a chiarirla:

le essenze sono vere monadi, ognuna delle quali si definisce secondo il punto di vista dal quale esprime il mondo, mentre ogni punto di vista ci rimanda a una qualità ultima nel fondo della monade⁸⁴.

La rivelazione dell'essenza, quindi, non sarebbe che l'espressione dell'Essere stesso che costituisce il soggetto. Per fugare ogni riduzione soggettivista Deleuze aggiunge:

Non gli individui costituiscono il mondo, ma i mondi involuppati, le essenze, costituiscono gli individui⁸⁵.

⁸³ *Ivi*, p. 60; trad. it. p. 45.

⁸⁴ *Ivi*, p. 54; trad. it. p. 40.

⁸⁵ *Ivi*, p. 56; trad. it. p. 42.

L'essenza è la differenza interna che costituisce il principio di individuazione del soggetto, qualità interna di un ordine superiore al soggetto che involupandosi costituisce la soggettività⁸⁶.

Si rivela in questo confronto con Proust un motivo fondamentale dell'ontologia deleuziana ovvero la messa in questione tanto della sostanzialità oggettiva quanto di quella soggettiva. La dimensione del senso apre ad un orizzonte ontologico irriducibile alla sfera materiale. Si comprende allora il lamento deleuziano: «È assai difficile, in ogni campo, rinunciare a una tale credenza in una realtà esterna»⁸⁷. Certo, è ancora più difficile abbandonare la fiducia nel primato della soggettività. Spingere il dubbio cartesiano oltre i suoi limiti comporta, infatti, il rischio di un rovinoso delirio. Eppure, come vedremo, proprio grazie al coraggio di affrontare l'informe il pensiero può conquistare, finalmente, la sua genesi.

Si può osservare come emerga in queste pagine, ancora ad uno stato embrionale, il concetto di differenza intrinseca, che verrà sviluppato pochi anni più tardi, e la nozione di campo trascendentale che, come vedremo, è al centro del sistema filosofico deleuziano. Tale campo costituisce per Deleuze una realtà ontologica che precede e condiziona i processi di soggettivazione e, più in generale, la determinazione degli enti.

La sperimentazione di questo campo è affidata in quest'opera all'arte. Il filosofo ritiene che soltanto nell'opera d'arte il segno mostra la propria indipendenza dall'oggetto materiale che lo emette. L'artista è capace di cogliere la rivelazione dell'essenza, sempre a-logica o sopra-logica: egli riesce a sentire l'esteriorità del segno senza subordinarla all'esigenze della rappresentazione e di questo segno riesce a fare l'elemento di una creazione che gli conferisce un senso. L'opera d'arte restituisce l'essenza come l'unità del segno e del senso, travalicando i limiti dell'oggettivismo e del soggettivismo. Per queste ragioni, l'artista appare a Deleuze come il vero filosofo, l'antisaggio capace di mettere in moto il pensiero, liberandolo dalle forze reattive che lo tengono incapace di pensare veramente. In virtù di un

⁸⁶ Deleuze riprende il concetto neoplatonico di *complicatio* riferendolo al tempo che chiude in sé tutte le sue serie e tutte le sue dimensioni: «Alcuni neoplatonici si servivano di una parola profonda per indicare lo stato originario che precede ogni sviluppo, ogni dispiegamento, ogni "esplicazione": la *complicatio* che racchiude il multiplo nell'Uno e afferma l'Uno dal multiplo. A loro, l'eternità non sembrava l'assenza di cambiamento, e neppure il prolungarsi di un'esistenza illimitata, ma lo stato complicato del tempo stesso (*uno ictu mutationes tuas complectitur*)». *Ivi*, p. 58; trad. it. p. 44.

⁸⁷ *Ivi*, p. 43; trad. it. p. 31.

difficile apprendistato, egli sa che pensare non è l'effetto di una libera scelta ma un evento straordinario e indipendente dalla volontà. L'artista abbandona quindi le sicurezze del metodo per gettarsi direttamente nel caos e trarne pensieri autentici. Ma le verità dell'arte presentano una strana coincidenza con l'affermazione della falsità e dell'inganno, con l'espressione della più alta potenza del falso; l'artista trasforma la volontà di ingannare in una volontà superiore e così facendo ricompone il legame tra vita e pensiero che la filosofia ha spezzato. Nell'arte, infatti, la verità è creazione, frutto dell'affermazione di una vita attiva che esprime la sua potenza nella menzogna e nella dissimulazione. La filosofia, come si chiarirà in *Differenza e ripetizione*, dovrebbe ripetere con i propri mezzi le procedure dell'arte astratta che, abbandonando la rappresentazione, diviene capace di esplorare il campo trascendentale e di rendere sensibili le forze impercettibili del campo trascendentale.

La pretesa di assegnare al prodotto di un'invenzione il nome di verità non può che sembrare, per il momento, inaudita; essa potrà essere compresa solo dopo avere presentato nella loro complessità le tesi ontologiche deleuziane che giustificano il ruolo conoscitivo della creatività. In ogni caso, seppure non ancora completamente sviluppata, la gnoseologia deleuziana si presenta in quest'opera – più tardi rimaneggiata molte volte – già definita nei suoi caratteri fondamentali e chiaramente orientata a un ripensamento del valore generale del sapere filosofico.

Deleuze chiude il suo lavoro su Proust riconoscendo che la sua misosofia può essere, in realtà, eminentemente filosofica.⁸⁸ Del resto, il filosofo non esita a definire Proust un platonico e a segnalare il *Simposio*, il *Fedro* e il *Fedone* come “i tre grandi studi dei segni”. Il platonismo di Proust rifletterebbe proprio quel testo della *Repubblica* che distingue, nel mondo, le cose che lasciano il pensiero inattivo – gli oggetti della ricognizione – e quelle che, invece, ci costringono a pensare: «non più oggetti *ricognibili*, ma cose che fanno violenza, segni *incontrati*»⁸⁹ che forzano le nostre facoltà ad un esercizio trascendente, in cui ciascuna sperimenta il suo limite proprio. Ma Platone, come si è detto, avrebbe esitato a riconoscere che il pensiero autentico non è la semplice ricognizione, se lo avesse fatto avrebbe dovuto ammettere che «le essenze vivono nelle zone oscure, e non nelle regioni temperate

⁸⁸ «Può darsi che la critica della filosofia, quale è condotta da Proust, sia eminentemente filosofica. Quale filosofo non vorrebbe formulare un'immagine del pensiero che non dipenda più dalla buona volontà di chi pensa o da una decisione premeditata?». *Ivi*, p. 122; trad. it. p. 92.

⁸⁹ *Ivi*, p. 123; trad. it. p. 93.

del chiaro e del distinto»⁹⁰. Il demone socratico ha trionfato con la sua pretesa di preparare i buoni incontri e porre l'intelligenza prima dell'irruzione del segno. La lezione di Proust è che l'intelligenza deve venire sempre dopo, non può pretendere di precedere l'incontro, pena la stessa impossibilità di pensare. Solo la contingenza di un *evento* imprevedibile garantisce, infatti, al pensiero la sua necessità:

non si può contare sul pensiero per installarvi la necessità relativa di ciò che essa pensa ma viceversa sulla contingenza di un incontro con ciò che costringe a pensare, per levare e innalzare la necessità assoluta di un atto di pensare, di una passione di pensare⁹¹.

La necessità del pensiero, dunque, non può essere ricercata al suo interno, essa può essere garantita soltanto dall'estraneità. Tutto muove dalla sensibilità, il segno che si sottrae al riconoscimento è in sé una differenza che può essere solo sentita e, pertanto, sollecita un esercizio trascendente della sensibilità, poiché la sensibilità empirica non è capace di percepire l'intensità se non rivestita o mediata dalla qualità. Non l'opposizione qualitativa, come pensava Platone, ma la differenza intensiva sarebbe il vero *sentendum*. Essa costringe tutte le facoltà ad un esercizio superiore poiché non si lascia subordinare alle forme dell'opposizione, della somiglianza e dell'identità ma piuttosto li produce come suoi effetti. Solo i segni ci costringono a pensare perché «la verità non si concede, si tradisce»⁹², ed è soltanto l'intelligenza involontaria, quella che si attiva a partire dall'incontro con il segno, che può sperare di scoprirla. La strada che conduce alla verità quindi non è la via della rappresentazione che si rivolge al dato, ma il cammino incerto che un Io larvale segue quando mira alla differenza che lo determina come soggetto pensante.

Prima che si realizzi l'incontro con il Fuori si deve ammettere, infatti, soltanto l'esistenza di un Io passivo, più simile a una larva che ad un ente determinato. La soggettivazione, come l'oggettivazione, deve essere pensata come un effetto di questo incontro.

Deleuze si impegna, a questo punto, nella ricerca delle condizioni necessarie al superamento di questo stadio che, più tardi, dirà corrispondere alla *bêtise*,

⁹⁰ *Ivi*, p. 122; trad. it., p. 93.

⁹¹ DR, p. 182; trad. it. p. 182.

⁹² PS, p. 116; trad. it. p. 88.

considerando quest'ultima come l'autentico negativo del pensiero. Egli dirà, allora, che la *bêtise* deve essere sostituita all'errore nella teoria della conoscenza.

1. 5 Dalla filosofia critica all'empirismo trascendentale

Posto di fronte quest'impensabile che può essere solamente pensato e non identificato dalla conoscenza, il quale determina il pensiero e lo forza a un esercizio smisurato delle facoltà, Deleuze si trova a fronteggiare il criticismo kantiano. Nel 1963, un anno dopo *Proust e i segni*, viene pubblicato un piccolo testo, apparentemente slegato dal percorso teorico avviato con *Nietzsche e la filosofia*, intitolato *La filosofia critica di Kant*. Molti anni dopo, Deleuze dirà di averla scritta «come un libro su un nemico di cui cerco di mostrare il funzionamento, gli ingranaggi»⁹³. Che Deleuze consideri Kant un nemico è evidente già nello scritto su Nietzsche dove, senza mezzi termini, egli afferma che l'autore delle tre critiche non è stato all'altezza della vera critica «compromettendola e svilendola non solo al momento della sua realizzazione ma sin dal principio»⁹⁴.

Il rapporto tra il pensiero deleuziano e quello kantiano si presenta immediatamente problematico. È vero che Kant gioca, come Hegel, la parte del nemico, eppure, come già era stato per Platone, egli rappresenta per Deleuze un filosofo che «sembrava apprestarsi a rovesciare l'Immagine del pensiero»⁹⁵. Tanto che non esita a considerarlo un precursore di Nietzsche: la *Genealogia della Morale* potrebbe, scrive Deleuze, essere considerata come il risultato dello sforzo di «riscrivere la *Critica della ragion pura*»⁹⁶, per realizzare, una volta per tutte, il proposito kantiano di una critica totale.

Deleuze attribuisce a Kant il merito di avere prodotto un evento formidabile per la filosofia concependo una critica della ragione non basata su istanze sentimentali, empiriche o irrazionali ma immanente alla ragione stessa⁹⁷. Egli avrebbe rimosso, in

⁹³ G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo*, (1973), in P, p. 14-15; trad. it. p. 14.

⁹⁴ NP, p. 100; trad. it. p. 131.

⁹⁵ DR, p. 178; trad. it. p. 178.

⁹⁶ NP, p. 100; trad. it., p. 131.

⁹⁷ *Ibidem*.

tal modo, uno dei postulati fondamentali dell'immagine dogmatica del pensiero, quello dell'errore, in base a cui il rischio maggiore per il pensiero sarebbe la confusione del vero con il falso, provocata, a sua volta, dalla distrazione che il mondo esterno – il corpo e le passioni in particolare - esercita su colui che pensa. Kant mostra che il negativo del pensiero non è semplicemente l'esteriorità: non sono tanto i sensi, il corpo o le passioni che ci allontanano dal vero, quanto piuttosto le illusioni provenienti dalla stessa ragione. Egli ammette così un *delirio di diritto* del soggetto pensante determinando la necessità di un ri-orientamento generale del pensiero. Tuttavia, pur essendo consapevole della necessità di una critica immanente alla ragione, Kant non arriverebbe a scoprire l'istanza capace di esercitarla realmente e la sua non sarebbe che una farsa, come rivela la circostanza grottesca che vede la ragione insieme imputato e giudice di se stessa.

L'impresa kantiana si rivela fallimentare, agli occhi di Deleuze, dacché nella pretesa di giustificare l'oggetto della critica, non si porrebbe mai questo oggetto effettivamente in questione. Le domande kantiane manifestano, in effetti, l'intenzione di salvaguardare il sapere vero e la vera morale: *entro quali limiti può spingersi il sapere? Cosa debbo fare? Cosa posso sperare?*. Solo Nietzsche avrebbe compreso la necessità di criticare non «la pseudo conoscenza di quello che non si può conoscere ma prima di tutto la vera conoscenza di ciò che può essere conosciuto»⁹⁸. Kant, invece, non giungerebbe a spingersi fino a questo punto per non avere rinunciato al presupposto di una natura retta del pensiero; pertanto, «lungi dal rovesciare la forma del senso comune, Kant lo ha soltanto moltiplicato»⁹⁹, limitandosi a ricercare le condizioni di legittimità del pensiero e individuando, per ognuno dei suoi interessi naturali, una forma differente di collaborazione fra le facoltà per il riconoscimento: così nel modello speculativo domina sulle altre la facoltà dell'intelletto; nel modello pratico la ragione; mentre soltanto nell'estetica si realizzerebbe un libero accordo della facoltà. Determinando gli usi illegittimi delle nostre facoltà, Kant mira, di fatto, a sancire il diritto naturale del pensiero e, così facendo, ratifica il sistema rappresentativo concedendogli un nuovo valore.

Alla falsa di critica di Kant, Deleuze contrappone quindi la vera critica nietzscheana che ritiene sia riuscita a realizzarsi grazie al principio della volontà di

⁹⁸ *Ivi*, p. 103; trad. it. p. 135.

⁹⁹ *DR*, p. 179; trad. it. p. 179.

potenza; quest'ultima consentirebbe di giudicare la ragione dall'interno senza affidarle il ruolo di giudice. Mentre «la filosofia trascendentale scopre condizioni che restano ancora esterne al condizionato»¹⁰⁰, Nietzsche disporrebbe di un metodo capace di spiegare la genesi interna della ragione e di liberare il pensiero da ogni sudditanza, pure da quella razionalità che, apparentemente, fa di noi dei legislatori ma, in realtà, ci rende schiavi illusi di essere padroni¹⁰¹. Deleuze considera la volontà di potenza come un autentico principio trascendentale, differente dai trascendentali kantiani, che paragona a maglie troppo larghe di una rete che lascia sfuggire quanto si propone di catturare, ritenendole condizioni soltanto dell'esperienza possibile e non dell'esperienza reale.

Siamo davanti a una tappa fondamentale del percorso deleuziano: il passaggio dalla nozione kantiana di trascendentale, intesa come forma a priori del soggetto conoscente, a una concezione nuova in base alla quale il trascendentale non indica più la condizione che rende possibile la conoscenza fenomenica, ma una struttura a priori del reale che non ha nulla a che vedere con una determinazione psicologica¹⁰². Si comprendono allora le ragioni per cui, secondo Deleuze, fallisce la critica kantiana: essa non arriverebbe a cogliere la dimensione genetica della ragione e dell'intelletto perché le manca un principio impersonale che renda conto di queste produzioni. Anche Pierre Montebello osserva, a questo proposito, che Deleuze rinnova e purifica il trascendentale kantiano sottraendolo alla sfera soggettiva e riferendolo al reale stesso, per farne una condizione di possibilità della genesi e della produzione immanente alla realtà: «non c'è che un campo trascendentale, esso è impersonale, è la realtà stessa»¹⁰³.

La concezione kantiana del trascendentale appare a Deleuze modellata sugli atti empirici della coscienza psicologica, espressione di quel presupposto del senso

¹⁰⁰ NP, p. 104; trad. it. p. 136.

¹⁰¹ «quando smettiamo di obbedire a Dio, allo Stato, ai nostri genitori sopraggiunge la ragione per persuaderci a essere ancora docili, dicendoci: sei tu che comandi. La ragione ci presenta le nostre schiavitù e i nostri soggiogamenti come fossero altrettante forme di superiorità che fanno di noi degli esseri ragionevoli». NP, p. 106; trad. it. p. 138.

¹⁰² «Quando Deleuze usa il termine trascendentale è per descrivere la creatività in quanto tale, creatività sottratta ai limiti dell'attuale o dell'individuale. "Trascendentale" è quindi proprio la descrizione della realtà pre-individuale in se stessa, nell'immanenza della sua creazione e soggiacente la consolidazione nella creatura». P. HALLWARD, *Out of this world. Deleuze and the philosophy of creation*, op. cit., p. 114.

¹⁰³ P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008, p. 98.

comune che determina la riduzione del pensiero al riconoscimento¹⁰⁴. Restando ancorata ai presupposti soggettivi, Kant depotenzia completamente la valenza critica del trascendentale e non riesce a superare l'immagine ortodossa del pensiero. In ogni caso, in virtù di questa nozione, egli avrebbe indicato un nuovo sentiero alla filosofia, sebbene abbia preferito muoversi in tutt'altra direzione.

Per rilanciare la potenza del trascendentale, Deleuze ritiene necessario rivedere la dottrina kantiana delle facoltà e porre, finalmente, in questione il principio della *concordia facultatum*, che è egli indica come lo stigma del senso comune diventato filosofico.

Occorre portare ogni facoltà al punto estremo di disordine, ove si trova quasi alla mercé di una triplice violenza: quella di ciò che la costringe a esercitarsi, di ciò che è costretta a cogliere e che sola può cogliere, e dunque dell'inafferrabile (dal punto di vista dell'esercizio empirico). È il triplice limite dell'ultima potenza¹⁰⁵.

Deleuze sottolinea come lo stesso Kant ammetta la possibilità di un accordo discordante delle facoltà quando analizza l'esperienza del sublime che, provocando un contrasto irriducibile tra la ragione e l'immaginazione, mette in scacco il meccanismo dell'identificazione. *L'analitica del sublime* costituisce quindi un ulteriore modello per il pensiero, il migliore dal punto di vista deleuziano, perché rivela un rapporto che è «un disaccordo, una contraddizione vissuta tra l'esigenza della ragione e la potenza dell'immaginazione»¹⁰⁶. Questo accordo disarmonico delle facoltà segna per Deleuze la condizione reale del pensiero e la via di emancipazione dall'esigenze della rappresentazione: l'impensabile, infatti, obbligando tutte le facoltà ad un esercizio superiore, rivela la più alta potenza del pensiero che coincide con la creazione e non con l'adequazione.

¹⁰⁴ «Si prenda l'esempio di Kant che, fra tutti i filosofi, scopre il regno prodigioso del trascendentale, che è come la scoperta di un grande esploratore: non un altro mondo, ma una montagna o un sotterraneo di questo mondo. Tuttavia, cosa fa il filosofo di Königsberg? Nella prima edizione della critica della ragion pura, descrive minutamente tre sintesi che misurano l'apporto rispettivo delle facoltà pensanti, tutte culminanti nella terza, quella del riconoscimento, che si esprime nella forma dell'oggetto qualunque come correlato dell'Io penso a cui tutte le facoltà si riferiscono. È chiaro che Kant ricalca così le strutture dette trascendentali su gli atti empirici di una coscienza psicologica: la sintesi trascendentale dell'apprensione è direttamente indotta da un'apprensione empirica e così via. E per nascondere un procedimento così vistoso Kant sopprime questa parte nella seconda edizione. Ma anche se più nascosto, il metodo del ricalco continua a sussistere con tutto il suo "psicologismo"». DR, pp. 176-177; trad. it. pp. 176-177.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 186; trad. it. p. 186.

¹⁰⁶ K, p. 74; trad. it. p. 112.

Come si è visto, è anzitutto in Platone che Deleuze rintraccia un simile esercizio disgiunto delle facoltà, ma l'Ateniese lo subordinerebbe «alle forme di opposizione nel sensibile, di similitudine nella reminiscenza, d'identità nell'essenza, di analogia nel Bene»¹⁰⁷ e, in tal modo, neutralizzerebbe completamente le sue potenzialità. Lo stesso avverrebbe con Kant quando ricalca il trascendentale sulle figure dell'empirico. Da parte sua, Deleuze ritiene che il trascendentale «va fatto rientrare in un empirismo superiore, l'unico in grado di esplorarne il campo e le regioni»¹⁰⁸.

Alla voce “empirismo superiore” de *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* edito nel 2003, si dà la seguente definizione: «Tipo di empirismo, detto anche trascendentale, che esamina come un insensibile, un impensabile, un'inimmaginabile forzano a pensare e portano l'esercizio della facoltà alla potenza *n*»¹⁰⁹. Il curatore, pur avvertendo il rischio di un fraintendimento dovuto all'associazione del termine empirismo con una qualità superiore, che potrebbe far credere a una specie di «ritorno della metafisica delle altezze»¹¹⁰, ritiene si possa scongiurare un tale fraintendimento solo riportando l'empirismo deleuziano alla dimensione del virtuale o dell'Idea. In effetti, come si è mostrato, a sottrarsi al riconoscimento è proprio la differenza in sé. Essa non si rivela nell'esperienza sensibile se non attraverso l'emergenza di segni che invocano, per essere interpretati, un uso trascendente delle facoltà, capace di determinare un'Idea che abbia per oggetto l'irrappresentabile, ovvero proprio quello che Deleuze nomina virtuale, intendendo con esso non una realtà separata dall'oggetto concreto, ma il divenire molteplice implicato nel sensibile che sfugge al pensiero rappresentativo.

Il primo riferimento a un empirismo superiore si trova in un breve saggio deleuziano del 1956: *La concezione della differenza in Bergson*. In questo scritto, Deleuze associa Schelling a Bergson, considerandoli impegnati in un progetto comune: pervenire alle condizioni dell'esperienza reale e non a quelle di ogni esperienza possibile. Ad accomunare questi due pensatori sarebbe il tentativo di contrapporre alle categorie della rappresentazione nozioni di tutt'altra natura, definite da Deleuze empirico-ideali per evidenziarne il carattere concreto e non astratto.

¹⁰⁷ DR, p. 186; trad. it. p. 186.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ AA.VV., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de R. Sasso et A. Villani, Les Cahiers de Noesis/n°3, Paris 2003, p.127.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Il concetto, spiega Deleuze, ha una natura empirica, non è contemplativo, riflessivo o speculativo, esso è risolutivo. Esso interviene a risolvere una problematica singolare, per questo motivo è sempre variabile, discontinuo e multiplo: varia al variare dei problemi che si propone di affrontare; può sparire se il problema viene costruito altrimenti, per ricomparire in una nuova determinazione problematica. Il concetto, dunque, acquista consistenza solo in una rete che attualizza i casi di soluzione di un campo problematico. Il concetto empirico-trascendentale non è un rapporto né un atto sintetico generale, poiché è indissociabile da una zona di presenza, è inseparabile dalle coordinate spazio-temporali dalle quali non può essere astratto. L'empirismo trascendentale contesta, conseguentemente, la possibilità di un'analisi dei concetti puri e si propone come un rinnovamento generale della teoria dello schematismo. Lo schema, per Deleuze, corrisponde ai dinamismi spazio-temporali, e i concetti indicano le cose stesse, non universali astratti; essi sono modi di distribuzione degli essenti e dei significati nell'essere univoco, modi esplicitamente distinti dalla maniera in cui nel giudizio si distribuisce il senso dell'essere agli essenti, analogicamente e gerarchicamente. Il concetto, quindi, non indica la somiglianza di una molteplicità di oggetti, al contrario: «esso è la differenza tra gli oggetti che gli si riferiscono, non la loro somiglianza»¹¹¹; è sempre singolare e non generale, come afferma lo stesso Bergson, un «concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, perché si applica a quella cosa soltanto»¹¹².

Il concetto subisce una tale mutazione di senso solo quando l'Immagine del pensiero abbandona il suo carattere antropomorfo. Il primato del soggettivismo (di quel *cogito* che è espressione del senso comune diventato filosofico) riduce, infatti, il concetto ad un prodotto dell'astrazione capace di cogliere la generalità. Diversamente, quando il pensiero cessa di essere il verbo di un Io per divenire espressione delle forze impersonali che determinano l'individuazione del soggetto non meno dell'oggetto, il concetto viene a coincidere con l'oggetto di un incontro e l'empirismo, di conseguenza, può dire effettivamente che «i concetti sono le cose stesse»¹¹³. Tali considerazioni permettono di giustificare l'annuncio della prefazione a *Differenza e ripetizione*, in cui si dice che l'empirismo «non è affatto una reazione

¹¹¹ G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, in ID, p. 61; trad. it. p. 49.

¹¹² H. BERGSON, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, p. 165.

¹¹³ *Ibidem*.

contro i concetti [...] esso instaura al contrario la più folle creazione dei concetti che mai si sia vista o intesa»¹¹⁴. Solo quando lo si riduce alla vaga idea seconda la quale la conoscenza deriva dall'esperienza, l'empirismo può apparire un movimento contrario al pensiero concettuale. Viceversa, se lo si intende nel senso deleuziano come una teoria volta a individuare nel sensibile le forze nascoste alla rappresentazione, si può affermare che esso sia diretto fondamentale proprio alla creazione concettuale.

A questo punto la definizione deleuziana risulta maggiormente intellegibile:

si parlerà di empirismo trascendentale, in contrapposizione a tutto ciò che costituisce il mondo del soggetto e dell'oggetto. C'è qualcosa di selvaggio e di possente in un simile empirismo trascendentale. Non è certo l'elemento della sensazione (empirismo semplice), poiché la sensazione è solo un taglio nella corrente di coscienza assoluta. È piuttosto, per quanto due sensazioni possano essere vicine, il passaggio dall'una all'altra come divenire, come aumento o diminuzione di potenza (quantità virtuale)¹¹⁵.

Affinché il pensiero possa arrivare a cogliere questa dimensione, che può essere soltanto oggetto di un incontro e non di un riconoscimento, è necessario, come si è detto, che ogni facoltà affronti il proprio limite, abbandonando la forma del senso comune ed elevandosi ad un esercizio trascendente. Solo allora il trascendentale cessa di essere ricalcato sugli atti empirici di una coscienza, per divenire un campo impersonale e preindividuale, condizione dell'esperienza reale piuttosto che dell'esperienza possibile. Per questo motivo, la genesi del pensare implica, per Deleuze, un confronto diretto con la stupidità che manifesta il nesso profondo tra il pensiero e l'individuazione. Quando il pensiero affronta il non riconosciuto di ogni riconoscimento, sembra che un fondo cupo e minaccioso risalga alla superficie delle cose dissolvendo ogni forma determinata, ma è solo allora che tutte le facoltà sono indotte all'esercizio trascendente, ovvero a superare se stesse per raggiungere «una violenta riconciliazione dell'individuo, del fondo e del pensiero.»¹¹⁶ Si deve quindi sperimentare anzitutto l'impotenza del pensiero e ammettere l'insufficienza del metodo, dacché:

¹¹⁴ DR, p. 3; trad. it. p. 3.

¹¹⁵ G.DELEUZE, *L'immanenza: una vita*, (1995), in DRF, p. 359; trad. it. p. 320.

¹¹⁶ DR, p. 198; trad. it. p. 198.

il problema non è di dirigere o di applicare metodicamente un pensiero preesistente in natura e in diritto, ma di far nascere ciò che non esiste ancora¹¹⁷.

In realtà, a ben vedere la soggettività in quanto tale che per essere determinato deve attendere l'incontro con il Fuori, poiché nulla pre-esiste a tale alterità che si incarna negli individui che formeranno i due poli dell'oggettivo e del soggettivo. Deleuze definisce non-essere questo campo trascendentale, da cui originano le determinazioni, precisando però che non si tratta affatto del nulla o di un negativo, ma un campo problematico, un caos informale e virtuale che si attualizza in relazione a una differenza di potenziale capace di introdurre *Autrui* nell'esperienza sensibile:

ciò che assicura l'individuazione del mondo percettivo è la struttura-altri: non certo l'Io né il me, i quali al contrario, hanno bisogno di questa struttura per essere percepiti come individualità [...] occorrere ripercorrere il cammino a ritroso e, partendo dai soggetti che attuano la struttura-altri, risalire fino alla struttura in sé, dunque apprendere Altri come se non fosse Nessuno¹¹⁸.

Si tratta quindi, di ripensare la dinamica della soggettivazione come un prodotto della Differenza e di rimuovere, quindi, la pretesa di rappresentarsi il differente sotto l'identità del soggetto pensante o di qualsiasi altra sostanzialità.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 192; trad. it. p. 192.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 360- 361; trad. it. p. 361.

1. 6 La dissoluzione del soggetto e la determinazione del problema

Abbiamo visto come la genesi del pensiero dipenda, secondo Deleuze, non da una libera scelta della volontà ma dall'incontro con l'alterità di un segno che dà da pensare, provocando il fallimento della ricognizione. La prima condizione del pensiero è, dunque, la sensibilità o piuttosto la passività di una "larva" esposta alle forze esterne. Il principale bersaglio della teoria del pensiero di Deleuze è proprio la posizione del Soggetto come principio della conoscenza. Contro l'ambizione di assegnare alla soggettività un potere costituente, egli afferma la natura passiva e larvale del soggetto che lungi dal costituire il dato è piuttosto costituito insieme ad esso¹¹⁹. Già in *Empirismo e soggettività* si mostrava che l'individuazione del soggetto è sempre conseguente a un'affettazione dello spirito:

La soggettività è determinata come un effetto, è un impressione di riflessione.
Lo spirito diventa soggetto, essendo affetto dai principi¹²⁰.

Il proposito di quell'opera era ricostruire il pensiero di Hume alla luce della questione relativa alla costituzione della natura umana, in vista della comprensione del processo che conduce alla formazione del soggetto e da qui al superamento del dato per accedere alla conoscenza. Nei testi successivi gli esiti della riflessione humana vengono ripresi attraverso Kant e nell'ambito del progetto deleuziano di riformare il trascendentale. L'empirismo superiore al quale Deleuze ambisce è chiaramente l'immagine di un pensiero liberata dal soggettivismo. Ma affinché sia possibile pervenire a tale immagine gli occorre anzitutto mostrare l'inconsistenza del primato ontologico e gnoseologico del Soggetto.

La critica deleuziana del soggetto riprende quella kantiana a Descartes: come Kant, Deleuze reputa illegittimo il passaggio dall'Io penso alla sostanza pensante e avverte che è necessario un terzo valore logico, affinché l'indeterminato (io sono) possa essere determinato. È noto che tale forma, secondo Kant, è il tempo, nel quale l'esistenza indeterminata diviene effettivamente determinabile. Questa scoperta per

¹¹⁹ Come chiarisce bene Zourabichvili, «Pensare disloca la posizione soggettiva: non che il soggetto si muova fra le cose, ma l'individuazione di un nuovo oggetto non si separa da una nuova individuazione del soggetto. Quest'ultimo va da un punto di vista all'altro, ma piuttosto che riferirsi alla cose supposte neutre ed esteriori, questi punti di vista sono le cose stesse». F. Zourabichvili, op. cit., p. 35.

¹²⁰ ES, p. 8.

Deleuze è la condizione necessaria allo svelamento della Differenza trascendentale tra la determinazione e il determinato, ossia di quella differenza intrinseca che lega, l'uno all'altro, l'essere e il pensiero.

L'io non è affatto, per Deleuze, primo rispetto all'esperienza, è piuttosto un risultato: esso è una contrazione rispetto alla quale non è agente ma passivo, com'è evidente nel processo di acquisizione dell'abitudine. Come Hume, Deleuze crede che sia l'immaginazione a contrarre i casi che si ripetono in una sintesi passiva che «pur essendo costituente, non è per questo attiva» poiché «non è fatta dallo spirito ma si fa nello spirito»¹²¹. Formiamo, dunque, un'immagine di noi stessi solo attraverso la contemplazione di ciò che si ripete¹²². Contemplare significa, in questo caso, sottrarre alla ripetizione qualcosa di nuovo e solo in uno stato passivo l'io sarebbe capace di una simile sottrazione.

Sotto l'io che agisce, ci sono piccoli io che contemplano, rendendo possibile sia l'azione che il soggetto attivo. Noi diciamo "io" soltanto attraverso i mille testimoni che contemplano in noi, ma è sempre un terzo a dire l'io¹²³.

La passività dell'io non corrisponde quindi alla semplice recettività, dal momento che implica una contemplazione contraente che forma l'organismo prima ancora delle sensazioni¹²⁴. Deleuze distingue a questo proposito una sintesi organica da quella percettiva, affermando che la «sensibilità primaria che *siamo* noi»¹²⁵ deve formarsi in anticipo rispetto alla sensibilità dei sensi. Il concetto di sintesi rimanda evidentemente ad un oggetto che la precede, nel caso della costituzione del soggetto si tratta del Tempo che, definito kantianamente, corrisponde alla forma mediante cui è possibile determinare l'indeterminato.

Deleuze espone una specie di fenomenologia dell'io, individuando le figure del processo che conduce dalla pura sensibilità al "cogito dissolto" che esercita attivamente il pensiero nell'uso disgiunto delle facoltà¹²⁶. Tali figure corrispondono a

¹²¹ DR, p. 96; trad. it. p. 97.

¹²² «Non contempliamo noi stessi, ma non esistiamo se non contemplando, ossia contraendo ciò da cui deriviamo». *Ivi*, p. 100; trad. it. p. 101.

¹²³ *Ivi*, p. 103; trad. it. p. 102.

¹²⁴ «L'io passivo non si definisce semplicemente con la ricettività, cioè con la capacità di provare sensazioni, ma con la contemplazione contraente che costituisce l'organismo stesso prima di costituirne le sensazioni». *Ivi*, p. 107; trad. it. p. 106.

¹²⁵ *Ivi*, p. 99; trad. it. p. 98.

¹²⁶ «*Cogito* per un io dissolto: l'io dell'io penso comporta nella sua essenza una ricettività d'intuizione rispetto alla quale IO è già un altro. Poco importa che l'identità sintetica, quindi la moralità della ragione pratica

tre differenti sintesi del tempo: la prima è proprio quella dell'abitudine che fonda il presente che passa; la seconda è quella della memoria che fonda l'essere del passato; la terza, infine, è la sintesi che costituisce l'avvenire, rivelando la forma pura e vuota del tempo. Su queste tre sintesi temporali ci soffermeremo criticamente analizzando le tesi ontologiche deleuziane; si consideri, per il momento, il fatto che è l'introduzione del tempo nel pensiero a comportare, per Deleuze, una dissoluzione progressiva del fondamento soggettivo preteso dalla filosofia moderna.

Il soggetto del cogito cartesiano non pensa, ha soltanto la possibilità di pensare, e resta ottuso entro tale possibilità. Gli manca la forma del determinabile: non una specificità, non una forma specifica che informa la materia, non una memoria che informa il presente, ma la forma pura e vuota del tempo¹²⁷.

Quando il tempo esce "fuori dai suoi cardini" e si disvela come *Aiôn*, e non semplicemente come *Chronos*, l'Io diventa incrinato e solo allora il pensiero conquista la sua genesi. L'incrinatura, infatti, è condizione dell'esperienza reale dell'esteriorità, poiché senza questa ferita il soggetto non arriverebbe in alcun modo a elevarsi al di sopra del già visto, del riconosciuto e il pensare resterebbe ancorato all'opinione senza potere esperire in alcun modo la novità.

Il contatto con il Fuori rivela la debolezza del pensiero ma, nello stesso tempo, la trasmuta nella sua più grande potenza. Ciò che sfugge al riconoscimento, infatti, provoca quell'esercizio trascendente delle facoltà che fa uscire il pensiero «dal suo stupore naturale o dalla sua eterna possibilità»¹²⁸. Allora il senso comune si infrange e l'unica concatenazione che si stabilisce tra le diverse facoltà è una sintonia discordante, simile, come si è visto, a quella evidenziata da Kant nell'esperienza del Sublime.

Dobbiamo, a questo punto, definire gli oggetti di questa comunicazione paradossale che Deleuze definisce "parasenso", per evidenziare come essa non implichi nessuna forma di identità, né soggettiva né oggettiva. Cosa possono comunicare, l'una all'altra, le facoltà nel loro uso disgiunto, se viene meno il

ripristinino l'integrità dell'io, del mondo e di Dio, e preparino le sintesi post-kantiane; per un breve istante siamo entrati in questa schizofrenia di diritto che caratterizza la più alta potenza del pensiero, e apre direttamente l'Essere sulla differenza, in spregio di tutte le mediazioni, di tutte le riconciliazioni del concetto». *Ivi*, p. 82; trad. it. p. 82.

¹²⁷ *Ivi*, p. 353-354; trad. it. p. 354.

¹²⁸ *Ivi*, p. 181; trad. it. p. 182.

presupposto di un oggetto identico e dell'unità soggettiva? Per rispondere a questa domanda Deleuze fa appello all'Idea:

C'è dunque qualcosa che si comunica bensì da una facoltà all'altra, ma si trasforma e non forma un senso comune. Si potrebbe anche dire che ci sono Idee che pervadono tutte le facoltà senza essere l'oggetto di alcuna in particolare. Forse in effetti, come si vedrà, il termine Idee va riservato non ai puri *cogitanda*, quanto piuttosto a istanze che vanno dalla sensibilità al pensiero e dal pensiero alla sensibilità, in ogni caso in grado di generare, secondo un loro ordine proprio, l'oggetto limite o trascendente di ogni facoltà. [...] Sotto questo aspetto le Idee, lungi dal contare su un buon senso o un senso comune di sfondo, rinviano a un parassenso che determina la sola comunicazione delle facoltà disgiunte¹²⁹.

La risposta deleuziana è molto suggestiva e raccoglie, evidentemente, i risultati di quel confronto con la tradizione che non può in alcuno modo confondersi con la semplice negazione. Non a caso, il filosofo sceglie di definire tale istanza nel IV capitolo di *Differenza e ripetizione*, subito dopo aver discusso i postulati dell'immagine dogmatica del pensiero. Si presenta, in quelle pagine, una nuova teoria delle Idee, sviluppata a partire dall'analisi della dialettica trascendentale kantiana, considerata sotto la luce dell'assimilazione del problematico all'Idea.

Com'è noto, indagando la ragione e i problemi che da essa promanano, Kant si è proposto di distinguere l'uso legittimo delle Idee, secondo il quale esse costituiscono veri problemi, dal loro uso illegittimo che, al contrario, determina problemi falsi o mal fondati. Ora, dal punto di vista deleuziano, è meno significativo il fatto che la ragione produca illusioni di quanto non lo sia la sua capacità di produrre problemi in generale; perciò egli ritiene che si debba ripensare la riflessione kantiana sulla sintesi ideale, per chiarire come il problematico non si riferisca soltanto a una serie di atti soggettivi, ma rinvii ad «una dimensione dell'oggettività come tale, investita da questi atti»¹³⁰.

L'Idea, come spiega Deleuze, non è priva di oggetto, come si potrebbe credere ad una lettura superficiale della *Critica*, è il problema, piuttosto, ad essere l'oggetto reale dell'Idea: si tratta di qualcosa che non può essere conosciuto né determinato ma che, nondimeno, ha un'esistenza oggettiva «che agisce già nella percezione a titolo di orizzonte o di *focus*»¹³¹. Pur essendo indeterminata, tale struttura oggettiva diventa

¹²⁹ *Ivi*, p. 190; trad. it. p. 190.

¹³⁰ *Ivi*, p. 219; trad. it. p. 220.

¹³¹ *Ivi*, p. 220; trad. it. p. 221.

determinabile in relazione agli oggetti dell'esperienza che organizza in un campo unitario: l'idea-problema, quindi, trova a livello empirico, una determinazione analoga ai rapporti che instaura fra le cose. Per di più, concedendo ai concetti dell'intelletto un campo di continuità infinito, permette loro di cogliere sempre nuove differenze e, conseguentemente, «porta in sé l'ideale di una determinazione completa infinita»¹³².

L'idea si presenta dunque sotto tre momenti: indeterminata nel suo oggetto, determinabile in rapporto agli oggetti dell'esperienza e infine portatrice di una determinazione infinita in rapporto a i concetti dell'intelletto¹³³.

Non si tratterebbe, come ha creduto Kant, di tre Idee distinte (l'Io indeterminato, il Mondo determinabile, Dio come determinazione infinita) ma di tre dimensioni distinte dell'Idea che si articolano in un'unità oggettiva problematica, definita da Deleuze il *differenziale* del pensiero.

Il concetto di differenziale è tratto chiaramente dalla matematica e il nostro filosofo non esita a discuterlo confrontandosi con le teorie algebriche di Abel e Galois. In effetti, l'esposizione del concetto è ben lontana dall'essere rigorosa dal punto di vista argomentativo e rischia di compromettere persino la possibilità di comprendere le intenzioni deleuziane; rischio ancora più notevole se si considera la centralità che Deleuze attribuisce alla questione dell'Idea che, riformulata all'interno di una filosofia della differenza, gli sembra capace di rinnovare l'ontologia e la teoria del pensiero, liberando entrambe dal primato del negativo.

Il nucleo della tesi di Deleuze consiste nella permutazione dell'identico con il differenziale nell'Idea. Concependo l'Idea come lo Stesso, cioè riducendola all'identità del concetto, è inevitabile attribuire un potere del negativo, poiché la determinazione viene pensata necessariamente nei termini dell'opposizione e della limitazione. Viceversa, se l'idea viene definita come una molteplicità differenziale, solo un processo positivo può spiegarne la determinazione concreta. È opportuno

¹³² «In realtà, l'oggetto indeterminato, l'oggetto come Idea serve a rappresentare altri oggetti (quelli dell'esperienza) a cui conferisce un massimo di unità sistematica. L'Idea non potrebbe sistematizzare i procedimenti formali dell'intelletto, se l'oggetto dell'Idea non conferisse ai fenomeni una unità simile dal punto di vista della loro materia. Ma in tal modo l'indeterminato non rappresenta se non il primo momento oggettivo dell'Idea, poiché d'altro canto, l'oggetto dell'Idea diviene indirettamente determinabile: determinabile per analogia con gli oggetti dell'esperienza a cui conferisce l'unità, ma che gli propongono in cambio una determinazione "analoga" ai rapporti che hanno tra loro». *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

sottolineare che l'Idea di cui si parla non si riferisce alla rappresentazione mentale ma richiama esplicitamente l'accezione platonica dell'*eidos*, seppure in un senso molto diverso da quello che gli attribuiva l'Ateniese. L'Idea deleuziana non appartiene ad una dimensione trascendente e superiore al mondo sensibile e nondimeno è irriducibile ad un prodotto del pensiero. Essa è piuttosto ciò che dà da pensare, un elemento al confine tra la materia determinata e l'indeterminatezza assoluta. Laddove, secondo il modello del riconoscimento, si attribuisce all'idea la chiarezza e la distinzione, Deleuze afferma invece che «l'Idea è necessariamente oscura in quanto distinta, tanto più oscura quanto più è distinta».¹³⁴ Tale statuto dell'idea è conseguenza di una serie di concetti che mirano a cogliere il carattere dinamico del reale. A partire dalla distinzione delle due dimensioni ontologiche evidenziate da Bergson, l'attualità e la virtualità, Deleuze declina il concetto di differenza individuando due casi: la differenziazione e la differenziamento. La distinzione dell'Idea corrisponderebbe alla sua differenziazione ovvero alla determinazione del suo *contenuto virtuale*, mentre la sua chiarezza dipenderebbe dalla differenziamento, dunque dall'attualizzazione.

Quando l'Idea si “incarna” differenziandosi in determinazioni attuali, il suo contenuto virtuale si depotenzia, esplicandosi nell'estensione in cui viene distribuito; essa diventa, allora, chiara nell'ambito dell'attualità, ma confusa secondo l'ordine del virtuale. Al contrario, la differenziamento dell'Idea implica uno stato in cui la determinazione ideale si accompagna al massimo grado di oscurità sul piano dell'esperienza sensibile e alla completa distinzione degli elementi differenziali dell'Idea¹³⁵.

Per spiegare i dinamismi che coinvolgono la realtà ideale, Deleuze assimila la relazione tra il virtuale e l'attuale a quella che lega insieme il problema e la soluzione. Non si tratta di una metafora utile semplicemente a chiarire i termini della questione, ma a delineare una trasposizione dal piano ontologico a quello noologico. L'incontro del pensiero con l'Idea comporta, infatti, l'instaurazione del problema rispetto al quale l'attività pensante pone determinate condizioni, per dirigersi solo successivamente alla ricerca delle sue soluzioni.

¹³⁴ *Ivi*, p. 191; trad. it. p. 191.

¹³⁵ Cfr., DR, pp. 270-275; trad. it. p. 271-276.

La natura del problematico costituisce un argomento fondamentale della critica deleuziana all'immagine morale del pensiero. Deleuze osserva che uno dei tratti tipici di questa immagine è proprio il misconoscimento dell'importanza della posizione del problema e la riduzione dell'atto pensante alla semplice ricerca di soluzioni per un problema dato. La valorizzazione del problema non implica, comunque, una svalutazione delle soluzioni, dacché il pensiero, spiega Deleuze, non pone problemi senza proporsi di risolverli, ma «un problema speculativo è risolto nel momento in cui è ben posto»¹³⁶.

Ci si vuol far credere, dice Deleuze, che i problemi siano già fatti e questo nell'evidente intenzione di tenerci eternamente allievi di un maestro che non vuole rinunciare al proprio ruolo, asserviti a quanti conoscono già le risposte e che pretendono, pertanto, di giudicare le nostre soluzioni. Ma, in realtà, il valore di una soluzione è sempre relativo alla posizione del problema: soluzioni vere di problemi irrilevanti sono assolutamente prive di valore; pertanto, Deleuze ritiene necessario Deleuze riferire la distinzione del vero e del falso debbano al problema piuttosto che alle soluzioni, affinché il valore dei nostri pensieri possa essere realmente misurato. Si tratta per lui, di una questione etica, poiché partecipare alla costruzione dei problemi permetterebbe agli uomini di liberarsi dai vincoli imposti da ogni sistema di controllo, dacché

la vera libertà consiste in un potere di decisione e nella possibilità di costituire i problemi stessi¹³⁷.

L'uomo veramente libero è colui che pone problemi e non si limita a risolverli. Noi non pensiamo quando ci limitiamo a ricercare soluzioni a problemi preesistenti, ma solo quando *impariamo* a porne di nuovi. Questo non significa, però, che il problema sia una creazione soggettiva, anzi esso è completamente indipendente dalla nostra volontà, sebbene dipenda da noi la determinazione delle sue condizioni, e cioè il fatto di porlo in un determinato modo, valutarne e distinguerne gli elementi che lo compongono, ripartendo al suo interno l'ordinario e il singolare.

La riduzione del sapere alla conoscenza progressiva di soluzioni predeterminate rivelerebbe un meccanismo di assoggettamento che non ha nulla a che fare con la

¹³⁶ B, p. 4; trad. it. p. 5.

¹³⁷ *Ibidem*.

filosofia, attestando piuttosto la presenza di istanze extra-filosofiche che snaturano l'esercizio filosofico riducendolo a uno strumento utile all'affermazione di interessi particolari, sociali, politici o religiosi.

Molti filosofi, come ammette Deleuze, hanno avvertito la necessità di riportare la questione della verità alla determinazione del problema senza però riuscire a trovare il modo per sottoporre i problemi alla prova del vero e del falso. Solo Bergson avrebbe, finalmente, individuato con l'intuizione il metodo per distinguere i veri dai falsi problemi. Deleuze ritiene opportuno sottolineare il carattere rigoroso del metodo bergsoniano, avvertendo il rischio di una riduzione dell'intuizione a mero sentimento o ispirazione. Per evitare tale fraintendimento, egli evidenzia una serie di regole che corrisponderebbero agli atti fondamentali e distinti del processo dell'intuizione. Fra le altre, presenta come prima regola proprio quella relativa alla necessità di riportare la questione della verità a livello del problema:

Prima regola: sottoporre i problemi stessi alla prova del vero e del falso, denunciare i falsi problemi, riconciliare verità e creazione a livello dei problemi¹³⁸.

I falsi problemi si dividerebbero in problemi inesistenti e mal posti, fra i primi Deleuze evidenzia in particolare quello del possibile. Esso consiste nell'immaginare uno stato precedente al reale che comprende, seppure come semplice possibilità, il reale stesso. L'immagine del possibile è ambigua: da una parte viene concepita come mancante rispetto alla realizzazione che preannuncia, dall'altra definisce un infinito che si contrappone alla finitudine del reale. Deleuze, come Bergson, ritiene che quando poniamo domande del tipo "perché l'essere piuttosto che il nulla?" o "perché questo piuttosto che quello?" siamo presi da un falso problema, determinato anzitutto dalla nostra incapacità di riconoscere che l'idea del nulla, come quella del disordine o del possibile, è il prodotto di una generalizzazione e della sua negazione. Se non si formasse prima l'idea di un Essere in generale e poi la sua negazione, determinata da motivi particolari, non sorgerebbe alcuna idea del nulla. Ma perché cadiamo in errore quando ci domandiamo come mai le cose stanno in un modo piuttosto che in un altro? Se nel possibile c'è più che nel reale non è forse legittimo questo domandare?

¹³⁸ *Ibidem*.

No, non lo è per Deleuze, dal momento che è solo la negazione, il sovrappiù dell'idea di possibilità rispetto a quella di realtà. Essa non è che un'immagine rovesciata del reale proiettata nel passato, l'illusione che Bergson definisce il “movimento retrogrado del vero”¹³⁹.

Si avvia, in queste pagine, il confronto pubblico di Deleuze con la questione della verità:

L'essere, l'ordine o l'esistente sono la verità stessa, ma nel falso problema c'è un'illusione fondamentale, un “movimento retrogrado del vero” per il quale pensiamo che l'essere, l'ordine o l'esistente vengano prima di se stessi in una possibilità, un disordine, un non-essere supposti primordiali¹⁴⁰.

L'analisi deleuziana procede con il domandarsi le ragioni di questa negazione che pur venendo, di fatto, dopo l'essere pretende un'antecedenza di diritto. L'idea di una mancanza di realtà, di ordine o di essere comporta una negazione che coinvolge il pensiero stesso e rivela la debolezza di colui che la pensa; essa esprimerebbe un difetto del volere. È a causa dell'inadeguatezza del nostro pensiero che costruiamo l'idea di un Essere generale: «non essendo in grado di cogliere le realtà differenti che indefinitamente si sostituiscono le une alle altre, le confondiamo nell'omogeneità di un Essere in generale»¹⁴¹, idea che successivamente consideriamo seconda rispetto ad una prima fittizia, che è il prodotto nella negazione. Confondiamo il più con il meno perché seguiamo la tendenza naturale del pensiero che consiste nel vedere semplici differenze di grado laddove vi sono, invece, differenze di natura. Pertanto, solo attraverso un ripensamento della differenza sembra possibile riportare la prova del vero e del falso all'interno dei problemi.

La nozione di problema, secondo Bergson, non è puramente teorica, ma ha origine nella vita stessa che si determina nell'atto di porre e risolvere problemi. Il problematico, sottolinea Deleuze, non è soltanto uno stato soggettivo e temporaneo destinato ad essere superato:

I problemi hanno un valore oggettivo, le Idee hanno in un certo senso un oggetto. Problematico non significa soltanto una specie particolarmente importante di atti soggettivi, ma una dimensione dell'oggettività come tale,

¹³⁹ Cfr. H. BERGSON, *Pensiero e movimento*, trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, pp. 3-21.

¹⁴⁰ B, p. 7; trad. it. p. 8.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 9; trad. it. p. 9.

investita da questi atti. [...] il problema in quanto problema è l'oggetto reale dell'Idea [...] è un oggetto che non può essere dato né conosciuto, ma deve essere rappresentato senza poter essere determinato direttamente¹⁴².

Se per Kant, infatti, l'Idea è determinabile in relazione agli oggetti dell'esperienza e pienamente determinata nei concetti dell'intelletto, Deleuze ritiene invece che le tre dimensioni ideali dell'indeterminato, del determinabile e della determinazione non siano realmente distinte ma unite da un rapporto differenziale. Egli si rifà alle osservazioni di Maimon, che per primo ha mostrato i limiti dell'impostazione kantiana, secondo la quale sussiste una relazione estrinseca tra il determinabile e la determinazione «dove la riduzione dell'istanza trascendentale a un semplice condizionamento e la rinuncia ad ogni esigenza genetica»¹⁴³.

Come abbiamo precedentemente rilevato, la nozione di problema, strettamente legata a quella di differenza, serve a Deleuze per contestare il ruolo del negativo nella rappresentazione. Egli pone il problematico come (non)-essere senza negazione, assegnando uno statuto ontologico al complesso domanda-problema che non deve essere considerato soltanto l'espressione di una situazione di incertezza nel sapere ma come «l'intenzionalità dell'Essere per eccellenza, o l'unica istanza a cui l'Essere propriamente risponde».¹⁴⁴

Il punto centrale dell'argomentazione deleuziana è che soltanto un Io incrinato può accogliere e sviluppare questi problemi, i quali sfuggono per natura alla coscienza.

L'idea-problema è per natura inconscia, extra-proposizionale, infra-rappresentativa, e non somiglia alle proposizioni che rappresentano le affermazioni che essa genera¹⁴⁵.

Quando si costruisce un problema a partire dalle proposizioni della coscienza si introduce il negativo del pensiero, e il problema diventa la negazione generalizzata.

La teoria del problema di Deleuze esordisce con una svalutazione del ruolo che l'interrogazione ricopre nell'apprendimento. Dal momento che la domanda in se stessa, come pure la sua risposta predeterminata, dipende sempre da un contesto

¹⁴² DR, p. 219; trad. it. p. 220.

¹⁴³ *Ivi*, p. 225; trad. it. p. 226.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 252; trad. it. p. 252.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 343-344; trad. it. p. 344.

problematico preciso, risulta impossibile apprendere alcunché fino a quando non si siano conosciute le condizioni del problema che, a sua volta, ha determinato quella domanda. Il pensiero, dice Deleuze, è stato descritto come un passaggio dall'ipotetico all'apodittico, mentre deve essere compreso come movimento che va dal problematico alla questione.

Si impone a questo punto un nuovo confronto con il platonismo, laddove il problema è rappresentato dall'oggetto della memoria trascendentale che si rivolge a un tempo anteriore; quest'ultimo è condizione di possibilità del presente che, somigliando al passato immemoriale, conserva la forma dell'identico dell'Idea. L'idea, appartenendo a tale dimensione originaria, si presenta come un criterio selettivo che introduce la differenza nelle cose. Essa è la condizione di possibilità che apre il pensiero al problematico. In questo scenario, il problema si presenta come il momento discriminante che interviene nel reale per selezionare le corrispondenze al mondo ideale e rigettare, al contempo, il dissimile nel non essere, in ragione della sua impensabilità. Platone avrebbe quindi riconosciuto un ruolo essenziale alle due istanze del problema e della domanda «pari per importanza a quello che avrà il negativo più tardi, per esempio nella dialettica hegeliana»¹⁴⁶ ma, rimanendo asservito al presupposto dell'identità, non sarebbe riuscito a cogliere la potenza genetica problematico.

La diagnosi deleuziana ripete ancora una volta l'argomento dell'esteriorità: se nella filosofia si sono imposti nel tempo molti falsi problemi è perché essi sono stati concepiti arbitrariamente, senza che si realizzasse l'incontro con il Fuori, con la virtualità pura che corrisponde all'Idea problematica, capace di suscitare quell'accordo discordante delle facoltà che, solo, induce il pensiero a determinare le condizioni di un vero problema. Se in generale, i falsi problemi dipendono dalla negazione e dalla generalizzazione, per attingere ai veri si deve contrastare la tendenza a uniformare, caratteristica propria dell'intelletto, e affermare al suo posto una tendenza critica volta a dividere piuttosto che a omogeneizzare. L'intuizione come metodo ha proprio questo scopo. Essa, infatti, mira a rintracciare le vere articolazioni del reale e, come tale, esige il superamento della condizione umana. La creazione del vero problema diventa, quindi, possibile solo per quel soggetto larvale

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 88; trad. it. p. 88.

capace di un divenire attivo a partire dall'intervento di una forza esteriore che lo costringa a pensare.

1. 7 Il piano di immanenza come immagine del pensiero

A questo punto, si dovrebbe riuscire a sintetizzare in un'unica immagine la teoria deleuziana del pensiero; si potrebbe fare appello all'empirismo trascendentale per definire gli elementi principali di questa immagine, ma un simile tentativo si rivelerebbe immediatamente inefficace. E ciò perché, in primo luogo, Deleuze, nella fase di elaborazione di questa teoria, non allude mai alla possibilità di considerarla come un'immagine del pensiero alternativa a quella ortodossa o dogmatica e, in secondo luogo, perché essa non corrisponde ad una serie di presupposti che orienterebbero il pensiero a priori. L'empirismo trascendentale, infatti, pretende di riferirsi all'esercizio effettivo del pensare, denota la genesi reale del pensiero e non semplicemente le sue condizioni di possibilità. D'altra parte, il filosofo dopo la monografia su Proust abbandona completamente il tema di una nuova immagine del pensiero e afferma risolutamente, almeno fino ai primi anni ottanta, che è necessario liberare il pensiero da ogni immagine predeterminata che esprimerebbe, in ogni caso, istanze extra-filosofiche che snaturerebbero il pensare.

Continuando a seguire lo sviluppo del problema del significato del pensiero nei testi deleuziani, in *Che cos'è la filosofia?* è possibile evidenziare una forte inversione di tendenza rispetto alle opere precedenti. In queste pagine, Deleuze non solo afferma che l'immagine del pensiero è variata nel corso della storia, ma riconosce che la filosofia non può fare a meno di una comprensione pre-filosofica di cosa significa pensare e orientarsi nel pensiero. Esisterebbe un legame indissolubile tra la filosofia e l'immagine pre-filosofica del pensiero. Quest'ultima, definita ora piano di immanenza, non solo non costituirebbe un ostacolo per il discorso filosofico ma ne sarebbe, piuttosto, la condizione fondamentale.

Se la filosofia comincia con la creazione dei concetti, il piano di immanenza deve essere considerato pre-filosofico. Ne è presupposto, non alla stregua di

concetti che rinvierebbero ad altri, ma nel senso di una comprensione non concettuale cui i concetti stessi rinviano. E questa comprensione varia a secondo di come il piano è tracciato. [...] Pre-filosofico non significa qualcosa che preesiste, ma qualcosa “che non esiste al di fuori della filosofia”, benché questa lo presupponga. Sono le sue condizioni interne. Il non-filosofico si trova nel cuore della filosofia forse più della filosofia stessa ¹⁴⁷.

Nella storia della filosofia, quindi, si sarebbero succedute immagini del pensiero contrastanti. Deleuze ne individua alcune: quella platonica o *dogmatica*, in base alla quale la verità si pone come presupposta e disponibile al pensiero; quella nietzscheana, che definisce nuova, per la quale pensare significa creare; l'immagine tracciata da Proust che mantiene, in effetti, molti caratteri della nuova immagine di Nietzsche ma si caratterizza per l'importanza che attribuisce all'esteriorità del segno; e ancora, quella cartesiana, ispirata al buon senso, in base alla quale il pensiero è predisposto di diritto alla conoscenza del vero. Deleuze afferma addirittura che «è difficile immaginare un grande filosofo di cui non si debba dire che ha cambiato ciò che significa pensare» ¹⁴⁸.

La posizione deleuziana evidentemente è ambigua: se nelle opere giovanili essa oscilla tra la proposta di una nuova immagine del pensiero e il proposito di liberare la filosofia da ogni presupposto, in *Che cos'è la filosofia?* persino l'immagine dogmatica del pensiero è considerata con maggiore indulgenza. In realtà, considerato che, sin dall'inizio, Deleuze non contesta l'immagine del pensiero ma soltanto i postulati che culminano nella posizione di un soggetto pensante identico, incapace di pensare la differenza, non stupisce che – laddove si pone per lui il problema di definire la specificità del discorso filosofico – il *cogito* cartesiano venga considerato come un modo fra gli altri di affrontare la lotta contro il Caos che provoca il pensare ¹⁴⁹.

Il proposito di quest'opera consiste, infatti, nel definire la specificità e il valore del discorso filosofico in se stesso e in relazione con gli altri campi del sapere, in particolare con la scienza e l'arte, che in modi diversi affronterebbero un'unica lotta

¹⁴⁷ QP, 43; trad. it. p. 31.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 52; trad. it. p. 41.

¹⁴⁹ Come osserva Montebello: «È strano, a prima vista, che Deleuze scelga lo stesso termine di “immagine del pensiero” per designare due cose così differenti: da una parte l'immagine dogmatica del pensiero con il suo falso cominciamento, dall'altra l'immanenza con il suo vero cominciamento. In effetti, non si tratta più adesso di sondare i presupposti dogmatici di questa o quella filosofia, ma l'autenticità del discorso filosofico in generale. [...] È della natura del pensiero filosofico il non potere cominciare che producendo un'immagine del pensiero che si articola a una intuizione primordiale». P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, op. cit., p. 94.

del pensiero contro il caos e contro l'opinione. Quest'ultima, che pure vorrebbe proteggerci dal caos, appare a Deleuze come un nemico ancora più temibile, «perché è dall'opinione che provengono le sventure degli uomini»¹⁵⁰. Ma cosa distingue la semplice opinione da quella visione pre-filosofica di cui si dice che è «al cuore stesso della filosofia»¹⁵¹? La differenza tra l'intuizione e l'opinione dipenderebbe dal fatto che la prima è il risultato di un confronto diretto con il caos mentre la seconda è il mezzo utilizzato dagli uomini proprio per evitare questo incontro¹⁵².

La ricerca di opinioni salde dipenderebbe da un atteggiamento vile nei confronti dell'esistenza. La filosofia, così come la scienza e l'arte, dovrebbe spingersi oltre, fino ad affrontare il rischio del delirio e del non-senso. Tuttavia non sempre questo accade o è accaduto. Quando descrive le esigenze dell'opinione, Deleuze allude chiaramente alla filosofia cartesiana: ordine delle idee, costanza nello stato di cose, conferma sensibile dell'accordo tra le cose e il pensiero. E non solo Descartes, ma anche Platone, Kant e Husserl vengono considerati pensatori incapaci, nonostante le loro buone intenzioni, di elevarsi oltre il piano dell'*Urdoxa*. Il loro limite maggiore consisterebbe nel non essere giunti ad affermare l'immanenza pura. Solo Spinoza e, forse, Bergson all'inizio di *Materia e memoria*, avrebbero compreso «che l'immanenza è immanente solo a se stessa»¹⁵³, respingendo ogni ricorso alla trascendenza. Il giudizio deleuziano, pur senza appello, è mitigato dall'ammissione che «il pensiero non può impedirsi di pensare l'immanenza come immanente a qualcosa»¹⁵⁴. Sembra proprio che il filosofo non possa sottrarsi alla scelta tra la trascendenza o il caos: il piano che pretende di essere unico e immanente solo a se stesso, infatti, rischia sempre di «ricostituire quel caos che avrebbe dovuto scongiurare»¹⁵⁵.

Il piano di immanenza è probabilmente una delle nozioni più complesse fra quelle deleuziane. Già l'avvertenza del filosofo a non confonderlo con un concetto lascia

¹⁵⁰ QP, p. 194; trad. it. p. 209.

¹⁵¹ QP, 43; trad. it. p. 31.

¹⁵² Deleuze si riferisce a Lawrence per spiegare la differenza tra la semplice opinione e i prodotti dell'arte, della scienza e della filosofia: «In un testo violentemente poetico, Lawrence descrive ciò che fa la poesia: gli uomini fabbricano un ombrello che li ripari, e sulla parte interna disegnano un firmamento e scrivono le loro convenzioni, le loro opinioni; ma il poeta, l'artista pratica un taglio nell'ombrello, lacera anche il firmamento, per fare passare un po' di caos libero e ventoso e inquadrare in una luce brusca una visione che appare attraverso la crepa». *Ivi*, p. 191; trad. it. p. 205-206.

¹⁵³ *Ivi*, p. 49; trad. it. p. 38.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 52; trad. it. p. 41.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

presagire l'ambiguità che lo connota. Da una parte, esso viene definito come l'immagine che il pensiero «si dà di cosa significa pensare, usare il pensiero e orientarsi dal pensiero»¹⁵⁶ ma, dall'altra, si precisa che indica non soltanto l'insieme dei pregiudizi che orientano il pensiero, ma di un *taglio* sul caos che seleziona ciò che spetta *di diritto* al pensiero, a partire da una comprensione intuitiva dell'essere. Esso corrisponde all'orizzonte assoluto dei concetti, dice Deleuze, «è come un deserto che i concetti popolano senza dividere»¹⁵⁷. Può essere il risultato di una visione, di una illuminazione, di un sogno: «il suo tracciato ricorre a dei mezzi poco confessabili»¹⁵⁸.

Definita come «l'arte di formare, di inventare, di fabbricare i concetti»¹⁵⁹, la filosofia presuppone necessariamente, secondo Deleuze, un'immagine pre-filosofica del pensiero che orienta la creazione concettuale. Si tratterebbe di un piano che seleziona ciò che il pensiero rivendica per sé, separandolo dai suoi caratteri accidentali. Il costruttivismo filosofico prevede, quindi, due momenti distinti: la creazione concettuale e la determinazione dell'immagine del pensiero¹⁶⁰. «È l'immagine del pensiero a guidare la creazione dei concetti»¹⁶¹, spiega Deleuze, affermando che essa corrisponde alla condizione interna della filosofia, al suo cominciamento. Ogni filosofia comincerebbe, quindi, in virtù di una comprensione pre-concettuale dell'essere e del pensiero.

Soltanto evidenziando il cambiamento dell'orizzonte problematico deleuziano, apparirà comprensibile la differenza manifesta tra le opere precedenti e quest'ultimo lavoro. Il giovane Deleuze si preoccupa di determinare le condizioni della genesi del pensiero: *Quando il pensiero si esercita effettivamente? Com'è possibile strappare gli uomini dal loro torpore naturale che li rende schiavi dei poteri consolidati?* Sono queste le domande che animano l'inizio del filosofare deleuziano. Si tratta di stabilire, insomma, un criterio utile a distinguere la filosofia autentica dalle sue

¹⁵⁶ *Ivi*, pp. 39-40; trad. it. p. 27.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 39; trad. it. p. 26.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 44; trad. it. p. 32. Cfr. P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, op. cit., p. 34: «In quanto l'immanenza si situa prima della creazione dei concetti, essa è pre-filosofica, è la folgorazione di una visione, di un'intuizione, di un sogno, si un'estasi, di un eccesso, di un processo patologico o di una esperienza esoterica [...]. Il filosofo in principio è immerso nelle sue visioni, in una tonalità che esprime una tonalità d'essere che esprime la maniera in cui il mondo lo affetta, egli è in principio un visionario».

¹⁵⁹ *QP*, p. 8; trad. it. p. VIII.

¹⁶⁰ «La filosofia è un costruttivismo e il costruttivismo ha due aspetti complementari che differiscono per natura: creare dei concetti e tracciare un piano. I concetti sono come le onde multiple che si alzano e si abbassano; ma il piano di immanenza è l'onda unica che li avvolge e li svolge». *Ivi*, p. 38; trad. it. p. 25.

¹⁶¹ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in *P*, p. 203; trad. it. p. 197.

mistificazioni. Il proposito di *Che cos'è la filosofia?* è più articolato: non si tratta soltanto di denunciare le derive del discorso filosofico ma soprattutto di determinare la specificità del discorso filosofico in se stesso e rispetto alle altre forme di pensiero. Filosofia, Scienza e Arte vengono analizzate dagli autori in qualità di espressioni differenti del pensare e per ciascuna si cerca di individuare gli elementi caratteristici, le procedure e i fini della loro attività. Si potrebbe dire che il problema è cambiato: Deleuze non si muove più solo all'interno della filosofia, per discernere la sua attività reale da quella fittizia, ma si cura piuttosto della lotta che il pensiero, in ogni sua forma, affronta contro il caos. In realtà, ad essere mutate sono le condizioni del problema: l'ultimo Deleuze si cura meno della genesi del pensiero e accorda una maggiore rilevanza all'indagine relativa alla consistenza interna dei differenti modi del pensare. Sembrerebbe che il rischio del delirio e del non-senso, la minaccia del caos di riassorbire ogni determinazione appaia più temibile in questa fase di quanto non lo fosse prima. Nondimeno il filosofo riafferma che il pericolo maggiore rimane quello di ancorarsi all'opinione e sostiene, pertanto, da cui deriva la necessità di affrontare lo scontro con il caos. Il mezzo per affrontare tale lotta consiste, nel caso della filosofia, proprio nella costruzione del piano di immanenza:

Il piano di immanenza è come un taglio del caos e agisce come un setaccio. Il caos in realtà non è tanto caratterizzato dall'assenza di determinazioni quanto dalla velocità infinita con cui queste si profilano e svaniscono [...] Il caos rende caotica e scioglie nell'infinito ogni consistenza. Il problema della filosofia è di acquisire una consistenza, senza perdere l'infinito in cui il pensiero è immerso¹⁶².

Il caos, quindi, non corrisponde ad uno stato informe ma alla velocità infinita con cui le determinazioni si formano per dissolversi immediatamente. La natura umana è tale da non potere sopportare, se non entro certi limiti, questo dinamismo che scioglie ogni determinazione in un abisso indifferenziato. Tracciando un piano secante sul caos, il pensiero arriva a cogliere questa dimensione senza rischiare di perdersi completamente. Il piano agisce come un setaccio, spiega Deleuze, opera cioè una selezione di ciò che il pensiero rivendica di diritto. Tale pretesa riporta, evidentemente, il piano di immanenza in una dimensione trascendentale. In effetti, l'originalità della posizione deleuziana consiste in un ripensamento dell'identità tra

¹⁶² QP, pp. 44-45; trad. it. p. 33.

essere e pensiero che si realizza attraverso una sorta di “ontologizzazione” del trascendentale. Si è visto come un simile proposito era già presente nei primi lavori deleuziani. Tuttavia, in questa fase, si assiste a una variazione importante del problema. Dopo avere liberato il trascendentale dalle maglie del soggettivismo, Deleuze può affermare che solo il piano di immanenza – che ripete l’idea di campo trascendentale – è capace di assurgere al ruolo di condizione dell’esperienza.

In mancanza di coscienza, il campo trascendentale si caratterizza come un puro piano di immanenza, in quanto si sottrae a ogni trascendenza, tanto a quella del soggetto che a quella dell’oggetto¹⁶³.

Ma non si può più riconoscere in questo piano i caratteri del Virtuale puro che gli erano assegnati in *Differenza e ripetizione*. Bisognerà ricostruire la storia del problema per chiarire le ragioni di questa mutazione di senso.

In ogni caso, il valore trascendentale dell’immanenza implica l’instaurazione di un rapporto di reversibilità tra l’immagine del pensiero e la materia dell’essere. L’originalità della proposta filosofica deleuziana a noi pare risieda proprio in questa duplice connotazione del piano d’immanenza, «in quanto Pensiero e in quanto Natura, in quanto *Physis* e in quanto *Noûs*»¹⁶⁴. Questa tesi, implicita già nelle opere precedenti, trova in effetti una formulazione compiuta solo in *Che cos’è la filosofia?*. Ciò nonostante, essa sembrerebbe perdere il valore gnoseologico che le si era attribuito in principio.

Ad ogni modo, non è possibile chiarire fino in fondo ciò che Deleuze intende per piano di immanenza, né tanto meno la relazione di reversibilità che esso istituisce tra essere e pensiero, senza ripercorre le tappe fondamentali che conducono il filosofo francese all’affermazione della tesi dell’univocità dell’essere. Essa è davvero la pietra di paragone della gnoseologia deleuziana e il fondamento della pretesa di elevare la creazione al rango di una procedura conoscitiva. Peraltro, è l’assunzione di tutte le conseguenze dell’univocità a determinare una specie di passo indietro, rispetto al problema della conoscenza, dell’ultimo Deleuze.

¹⁶³ G.DELEUZE, *L’immanenza: una vita*, (1995), in DRF, p. 360; trad. it. p. 321.

¹⁶⁴ QP, p. 41; trad. it. p. 28.

ONTOLOGIA

Univocità, immanenza ed evento

2. 1 Genesi del problema ontologico

I primi segni dell'interesse deleuziano per la dimensione ontologica del discorso filosofico si manifestano intorno alla metà degli anni cinquanta. Dopo avere pubblicato *Empirismo e soggettività* – che ad uno sguardo retrospettivo rivela già elementi essenziali allo sviluppo delle tesi ontologiche esposte in *Differenza e ripetizione*¹ – Deleuze si dedica allo studio del pensiero di Bergson e Nietzsche. Trascorrono otto anni prima che vengano pubblicati *Nietzsche e la filosofia* e, dopo qualche tempo, *Il bergsonismo*. Nel frattempo, egli continua la sua attività di insegnamento e di ricerca, recensisce diverse opere, partecipa a seminari e conferenze, redige la voce “Bergson” per un’opera collettiva curata da Merleau-Ponty², scrive un articolo su Nietzsche³ e uno su *Lucrezio e il naturalismo*⁴.

Nonostante sia attivo in molti modi, Deleuze percepisce questo periodo della sua vita come una fase di stallo:

Sono quegli anni, come un buco nella mia vita, un buco di otto anni. Nelle vite, questo mi sembra interessante, i buchi che esse comportano, le lacune a volte drammatiche, a volte, no. Quasi tutte le vite conoscono catalessi o specie di sonnambulismi che durano anni. Forse è in questi buchi che si fa movimento. Poiché la questione è proprio come fare il movimento, come forare un muro, per smettere di sbattere la testa⁵.

¹ Cfr. A. VILLANI, *La métaphysique de Deleuze*, in “Futur Antérieur” 43, 1997-98/3: «le sequenze dell’opera su Hume sono le stesse della metafisica deleuziana». Villani si riferisce, in particolare, al concetto di singolarità, alla teoria delle sintesi e dell’esteriorità delle relazioni.

² *Bergson 1859-1941*, in *Les Philosophes célèbres*, a cura di M. Merleau-Ponty, Edition d’Art Lucien Mazenod, Paris 1956, pp. 292-299.

³ *Sens et valeurs*, in “Arguments”, 15, 1959, pp. 20-28.

⁴ *Lucrezio e il naturalismo*, in “Etudes philosophiques”, 1, 1961, pp. 40-46.

⁵ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in P, p. 189; trad. it. p. 183. A proposito di questo periodo e del modo deleuziano di ricordarlo, Alain Roger, suo allievo a l’Hypokhagne del Liceo di Orleans, afferma: «Deleuze non aveva affatto l’aria di un sonnambulo; ma era paradossale. I suoi corsi erano molto difficili, fondati su una concezione molto rigorosa della filosofia e della sua storia». A. ROGER, in AA. VV. *Tombeau de Gilles Deleuze*, Mille Sources, Tulle 2000, p. 36. Giuseppe Bianco sostiene che, in questa fase, Deleuze cercasse «drammaticamente di liberarsi dall’influenza della storia della filosofia per riuscire a dire qualche cosa “a suo

Proprio mentre ricerca «come fare il movimento», Deleuze pone il problema ontologico. È nel 1954, in una recensione a *Logica e esistenza* di Jean Hyppolite – che era stato suo insegnante al liceo Luis-le-Grand e, successivamente, direttore della sua ricerca su Hume – che egli allude, per la prima volta in uno scritto, alla necessità di un'ontologia della pura differenza⁶.

In questo breve testo, Deleuze sostiene che l'ontologia della differenza è volta a realizzare il proposito di rompere con ogni forma di antropologismo. Il limite dell'antropologia è ravvisato nella sua incapacità di affermare l'identità di essere e pensiero, e in un'immagine della conoscenza che da essa promana, in base alla quale il soggetto può attingere solo ad un oggetto astratto e relativo, non alla cosa in se stessa. Quando la filosofia si confonde con un discorso sull'uomo, essa presuppone, infatti

un discorso empirico dell'uomo in cui chi parla e ciò di cui parla sono distinti. La riflessione da una parte, l'essere dall'altra. La conoscenza così intesa si presenta come un movimento che non è movimento della cosa, essa dimora fuori dall'oggetto⁷.

Deleuze avverte sin d'ora che il pensiero, inteso come attività riflessiva di una soggettività, sia essa psicologica o trascendentale, resta separato dal suo oggetto e pertanto incapace di raggiungere il sapere assoluto. L'ontologia, da parte sua, potrebbe invece raggiungere il vero sapere, ma per arrivare farlo, deve abbandonare la nozione di *essenza* a vantaggio del *senso*; essa dovrebbe, quindi, riprendere attivamente la critica kantiana, mirando all'essere «non come a un secondo mondo che costituirebbe l'Intelligibile, ma come al senso di questo mondo»⁸. La filosofia deve dunque diventare un'ontologia del senso affinché si realizzi la possibilità di un sapere assoluto⁹.

nome” e per creare contemporaneamente le coordinate per la lettura di una realtà profondamente mutata rispetto a quella della Guerra e dell'immediato dopoguerra». G. DELEUZE - G. CANGUILHEM, *Il significato della vita*, a cura di G. Bianco, Mimesis, Milano 2006.

⁶ Non si fa qui alcun riferimento ad Heidegger, anche se è certo che Deleuze conoscesse già gli elementi fondamentali del pensiero heideggeriano. Ad ogni modo, è evidente sin d'ora che non si tratta qui della differenza ontologica tra Essere ed essente, ma di una differenza intrinseca all'Essere.

⁷ G. DELEUZE, *Jean Hyppolite, Logica ed esistenza* (1954) in ID, p. 18; trad. it. p. 10.

⁸ *Ivi*, p. 20; trad. it. pp. 11-12.

⁹ «poiché l'Essere è il senso, il vero sapere non è il sapere di un Altro, né quello di un'altra cosa. In un certo modo, il sapere assoluto è il più vicino, il più semplice, è *qui*. “Dietro il sipario non c'è niente da vedere” o, come dice Jean Hyppolite, “il segreto è che non c'è segreto”». *Ibidem*; trad. it. p. 12.

Una tale ambizione può apparire enigmatica se si considera il senso come una dimensione soggettiva ma, evidentemente, non è questa la maniera deleuziana di intenderlo. Come si chiarirà in *Nietzsche e la filosofia*, la variabilità del senso non dipende dalla pluralità dei soggetti coinvolti in un'interpretazione, ma dalla molteplicità delle forze capaci di appropriarsi del fenomeno. La coscienza stessa non è altro che un sintomo di forze che «appartengono a un ordine del tutto diverso da quello spirituale»¹⁰.

Se, come afferma Deleuze, «l'Essere è solo il senso»¹¹, conoscere non significa ricercare l'essenza che si nasconde al di là dell'apparenza, ma piuttosto cogliere la logicità dell'essere, o detto altrimenti, i modi in cui l'essere si dice. Tale ontologia impone un ripensamento della differenza: dal momento in cui l'essere della cosa cessa di corrispondere ad un'essenza ideale e trascendente, per divenire piuttosto espressione dell'Essere immanente, solo considerando la differenza come immanente all'essere stesso sembra possibile individuare il senso. Il confronto con la dialettica hegeliana diventa a questo punto imprescindibile per Deleuze. Hegel, infatti, rigettando l'ipotesi noumenica, è stato il primo a comprendere la necessità di passare dalla metafisica alla logica, e a ricercare il senso nell'identità dell'essere e della differenza. Ma già al suo professore, che manifestava in *Logica ed esistenza* il progetto di una simile ontologia, Deleuze rimprovera il fatto di restare ancora troppo legato al tema hegeliano della contraddizione.

Si riconoscerà con Hyppolite che la filosofia, se ha un significato, non può che essere un'ontologia e un'ontologia del senso. [...] Ma c'è un punto in tutto questo in cui Hyppolite si mostra del tutto hegeliano: l'Essere può essere identico alla differenza solo nella misura in cui la differenza arrivi all'assoluto, cioè fino alla contraddizione. [...] Dopo il libro così ricco di Hyppolite, ci si potrebbe chiedere: non si può fare un'ontologia della differenza che non debba spingersi fino alla contraddizione, dal momento che la contraddizione sarebbe qualcosa di meno della differenza e non di più? La contraddizione non è forse soltanto l'aspetto fenomenico e antropologico della differenza?¹².

La contraddizione sembra a Deleuze una differenza che si riflette ancora in una coscienza o in un soggetto. In realtà, egli pone la questione in modo retorico e provocatorio: nonostante sia consapevole che per Hegel la contraddizione anima il

¹⁰ NP, p. 44; trad. it. p. 59.

¹¹ G. DELEUZE, *Jean Hyppolite, Logica ed esistenza*, (1954), in ID, p. 20; trad. it. p. 12.

¹² *Ivi*, p. 23; trad. it. p. 14.

movimento logico indipendentemente da ogni predicato antropologico, Deleuze suggerisce che è il primato dell'identità, posto dalla coscienza, a determinare una dialettica caratterizzata dal movimento del negativo. Hyppolite, pur avvertendo la necessità del superamento dell'antropologismo, rimanendo ancora troppo hegeliano, non arriverebbe a disfarsi della pesante ipoteca della determinazione soggettiva.¹³

Il problema ontologico si presenta quindi al giovane Deleuze strettamente legato alla gnoseologia e all'esigenza di colmare la distanza tra l'essere e il pensiero. La riduzione hegeliana di questa distinzione – compiuta attraverso la dimostrazione che «la differenza esteriore tra la riflessione e l'essere è, da un altro punto di vista, la differenza interna dell'Essere stesso»¹⁴ – non viene ritenuta soddisfacente da Deleuze proprio per il fatto di fondarsi sulla differenza intesa come contraddizione, ovvero, come spiegherà più tardi, su una concezione meramente astratta della differenza.

La recensione al testo di Hyppolite, anche attraverso i rilievi critici, che verranno approfonditi negli scritti successivi, rivela, seppure in forma stringata, i problemi che agitano il pensiero deleuziano¹⁵. Queste pagine, infatti, ci consentono di evidenziare qual è il significato e il valore programmatico, che il giovane Deleuze attribuisce all'ontologia, alla nozione di senso e alla teoria dell'espressione¹⁶.

¹³ L'interpretazione deleuziana della filosofia hegeliana è fortemente influenzata da quella di Alexandre Kojève che si era imposta sulla scena filosofia francese del primo dopoguerra. La lettura antropologica di Hegel aveva, in effetti, conquistato l'accademia negli anni dell'apprendistato di Deleuze. Il seminario sulla *Fenomenologia dello Spirito*, tenuto da Kojève tra il Gennaio del '33 e il maggio del '39 presso l'*Ecole pratique des Hautes Etudes*, aveva contribuito a determinare una rinascita di interesse nei confronti di Hegel, proponendo una lettura umanista della *Fenomenologia*. Bataille, Lacan, Merleau-Ponty, e molti altri che presto si sarebbero distinti nel panorama filosofico europeo, parteciparono ai seminari di Kojève. In realtà, è soprattutto tramite Jean Wahl, che diede un contributo decisivo alla riscoperta di Hegel negli anni trenta, e Hyppolite che il giovane Deleuze entra in contatto con i temi fondamentali dell'hegelismo francese. Ma la filosofia hegeliana gli appare, da subito, detestabile per il ruolo che gioca in essa il negativo. Peraltro, Deleuze avverte come una chiusura sterile il ripiegarsi dell'Accademia attorno Hegel, Husserl ed Heidegger: «Con la liberazione si rimase singolarmente impigliati nella storia della filosofia. Si entrava semplicemente in Hegel, Husserl, Heidegger; come tanti cuccioli ci eravamo precipitati su una scolastica peggiore di quella medioevale. Per fortuna c'era Sartre. Sartre era il nostro "Al di fuori", funzionava veramente come riscontro d'aria [...] non un modello, un metodo o un esempio, ma un po' di aria pura». D, p. 18-19; trad. it. p. 17.

¹⁴ G. DELEUZE, *Jean Hyppolite, Logica ed esistenza*, (1954), in ID, p. 19; trad. it. p. 11.

¹⁵ Non soltanto Deleuze, ma molti fra quanti, più tardi, verranno definiti post-strutturalisti trarranno ispirazione dalla lettura di Hegel offerta da Hyppolite. Come osserverà, molti anni dopo, Michel Foucault *Logique et existence* determina l'orizzonte problematico di una parte consistente della *jeunesse française*. «Non ci si può ingannare: tutti quelli che sono oggi i nostri problemi – quelli che occupano noi, i suoi allievi di un tempo, ma anche i suoi discepoli più recenti – è stato lui a suscitargli e definirli per tutti noi. È stato lui ad averli delimitati all'interno di quella parola che era forte, grave, senza cessare di essere prossima. È lui ad averli formulati in quel testo intitolato *Logique et existence*, e che rappresenta uno dei grandi libri del nostro tempo. [...] Con lui, dovremo sempre rammentarci che "se grigia è la teoria, verde è l'albero d'oro della vita". M. FOUCAULT, *Il discorso, la storia, la verità*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 9-10.

¹⁶ A ragione, Giuseppe Bianco osserva che «la conclusione della recensione costituisce un vero e proprio programma filosofico che preannuncia non solamente *Differenza e ripetizione*, ma anche la tesi complementare su *Spinoza e il problema dell'espressione*». Cfr. G. DELEUZE - G. CANGUILHEM, *Il significato della vita*, op. cit., p. 143 (n. 128).

La conversione della filosofia all'ontologia è funzionale, come si è visto, al superamento del soggettivismo imperante nella teoria della conoscenza, che comporta la mancanza di una relazione autentica con la cosa. Ma bisogna evidenziare, sin d'ora, che il senso per Deleuze non si confonde con un Principio, com'è per Heidegger: non c'è un senso originario che bisognerebbe re-instaurare¹⁷. Negli scritti più maturi si chiarirà che il senso è un «effetto di superficie»¹⁸ che invoca particolari macchine di produzione. In queste pagine, la nozione di senso è presentata come il nesso che lega insieme il pensiero e l'essere, negando ogni forma di trascendenza al mondo, al pensiero e al linguaggio. Più tardi, la questione gnoseologica non occuperà più il primo piano e cederà il posto alla tensione etica; allora, Deleuze guarderà meno al senso come ad una determinazione dell'Assoluto, per volgersi alla dinamica della sua genesi.

In ogni caso, sul valore dell'ontologia del senso, Deleuze si dice perfettamente d'accordo con Hyppolite, pur avvertendo che fintantoché la logica si basa sulla contraddizione, l'identità di essere e differenza non si realizza come dovrebbe. Egli propone, quindi, un'ontologia della pura differenza ma nega il rischio già paventato da Hyppolite: essa potrebbe ricondurci «a una riflessione puramente esteriore e formale, e si rivelerebbe in fin dei conti un'ontologia dell'essenza»¹⁹. A tale obiezione, Deleuze replica affermando che la questione «potrebbe essere posta in maniera diversa»²⁰, sostituendo il tema dell'espressione a quello della contraddizione. E in effetti, la posizione del problema muterà decisamente in *Differenza e ripetizione* quando l'ontologia verrà declinata secondo i casi in cui l'essere si esprime.

Mancano ancora quattordici anni prima che venga dato alle stampe il manoscritto sul concetto di espressione in Spinoza. Eppure, Deleuze individua proprio nella teoria dell'espressione, che riconosce già presente e operante in *Logica e Esistenza* – dando prova di quell'esercizio interpretativo spregiudicato che caratterizza la sua attività di storico della filosofia – la via da percorrere per attingere a un pensiero

¹⁷ «in ogni modo, cielo o sotterraneo il senso è presentato come Principio, Serbatoio, Riserva, Origine. Principio celeste si dice che è profondamente cancellato, deviato, alienato. Ma sotto la cancellatura, come sotto il velo, siamo chiamati a ritrovare e restaurare il senso, si un Dio che non avremmo sufficientemente compreso, sia in un uomo che non avremmo sufficientemente sondato. È dunque piacevole che risuoni la buona novella: il senso non è mai principio od origine: esso è prodotto.». LS, pp.89-90; trad. it. p. 70. Cfr. P. MONTEBELLO, op. cit., pp. 49-50.

¹⁸ LS, p. 88; trad. it. p. 68.

¹⁹ G. DELEUZE, *Jean Hyppolite, Logica ed esistenza*, (1954), in ID, p. 23; trad. it. p. 14

²⁰ *Ibidem*.

della differenza pura; egli si domanda, infatti: «è la stessa cosa dire che l'Essere si esprime e si contraddice? [...] Hyppolite non fonda una teoria dell'espressione di cui la differenza è l'espressione stessa, e la contraddizione il suo aspetto soltanto fenomenico?»²¹.

I concetti di senso, differenza pura ed espressione sono appena accennati nella recensione a Hyppolite, tuttavia, nelle opere successive la loro centralità diverrà manifesta; passeranno anni prima che Deleuze li espliciti facendone il fulcro della propria posizione filosofica, tuttavia possiamo credere che in quel lungo periodo di *catalessi* tra il 1953 e il 1962, anno della pubblicazione della monografia su Nietzsche, egli non abbia mai smesso di interrogarsi su questi temi, seppure, forse, «senza riuscire a smettere di sbattere la testa», ovvero senza trovare la forma, lo stile, ma soprattutto il senso di quella direzione di ricerca.

A confermare questa ipotesi, sono gli appunti del corso *Qu'est-ce que fonder?*, tenuto tra il 1956 e il 1957 presso il Liceo Henry IV di Parigi, che attestano la persistenza dell'attenzione deleuziana per il concetto di espressione, per il passaggio kantiano dall'essenza al senso e, più in generale, per l'ontologia. Di questo ciclo di lezioni ci restano soltanto gli appunti di un allievo, con le lacune naturali di una trascrizione; ciò nonostante essi sono preziosi perché attestano i primi sviluppi del problema ontologico e rivelano come gli elementi fondamentali della questione siano già nettamente individuati da Deleuze molti anni prima della stesura di *Differenza e ripetizione*. Eppure, non sembra in effetti che il giovane filosofo abbia già definito una precisa traiettoria speculativa. Bisognerà attendere il suo lavoro su Spinoza affinché si chiariscano le intenzioni etiche che muovono la riflessione deleuziana intorno alla questione dell'essere.

In questa fase iniziale, tuttavia, si definiscono i primi nuclei tematici dell'ontologia deleuziana; fra gli altri, quello che si rivelerà capitale nelle opere successive è, senza dubbio, il discorso sulla temporalità. Probabilmente è sotto l'influenza del testo heideggeriano nel 1929, su *Kant e il problema della metafisica* – non ancora tradotto, esso circola negli ambienti filosofici parigini dai primi anni

²¹ *Ibidem*.

cinquanta – che il giovane filosofo intraprende questa direzione di indagine²². Ma è soprattutto attraverso la lettura di Bergson che egli introduce il tempo nella questione ontologica²³.

Nel 1956 vengono pubblicati due scritti deleuziani sull'autore di *Materia e memoria*. Essi manifestano alcuni nodi teorici decisivi per la definizione della prospettiva ontologica di Deleuze, che troveranno un'articolazione originale nell'interpretazione deleuziana più matura del bergsonismo. In particolare, emergono l'ipotesi del monismo del Tempo, quale condizione per l'apprensione di un concetto che non corrisponda alla somiglianza ma alla differenza degli oggetti che gli si riferiscono, la concezione del tempo come virtualità che si attualizza e la proposta di superare l'alternativa uno-molti, imposta dalla metafisica tradizionale, introducendo il concetto di molteplicità.

Deleuze pone l'accento sulla coesistenza del presente e del passato nella *durata* e considera la concezione del tempo di Bergson – che egli condensa nell'affermazione “tutto non è dato” – come il fondamento di un nuovo monismo:

non c'è in Bergson la minima distinzione tra due mondi, uno sensibile e l'altro intellegibile, ma solamente due movimenti, o piuttosto due sensi di un solo e stesso movimento, [...] due tempi della stessa durata, il passato [...] il

²² Jean-Pierre Faye racconta di lunghe conversazioni, già a partire dagli anni cinquanta, con Deleuze su quest'opera di Heidegger, e in particolare, sulle tre “ek- states” del tempo che essa presentava. Cfr. AA. VV., *Tombeau de Gilles Deleuze*, op. cit., p. 92.

²³ A proposito degli studi deleuziani su Bergson, spesso i commentatori sottolineano la singolarità della scelta deleuziana di occuparsi di un autore poco considerato negli ambienti accademici francesi, durante gli anni cinquanta. In effetti, suscitavano maggiore interesse fra gli intellettuali dell'epoca la fenomenologia, la ripresa dell'hegelismo, e le prime opere tradotte in lingua francese di Martin Heidegger. In realtà, la scelta di Deleuze non è tanto singolare se si tiene conto che è Hyppolite a introdurlo alla lettura di Bergson. Sappiamo, peraltro, che già intorno al 1947 Deleuze leggeva con vivo interesse *Materia e memoria*. Revault d'Allonnes, compagno di studi di Deleuze, racconta che mentre preparavano insieme l'esame per l'*agrégation*, con François Chatelet e Alain Delattre, un giorno si ritrovarono a discutere proprio di quest'opera; qualcuno aveva allora manifestato un certo fastidio nei confronti del testo, dichiarando senza mezzi termini: «Bergson nous cassé un peu les pieds». Deleuze aveva replicato: «Vi sbagliate, non l'avete letto bene, è un grande filosofo» e tirandolo fuori dalla sua borsa, aveva letto e commentato alcuni passi ai suoi compagni. Anche più tardi, ripeteva spesso: «Ah! Non amate Bergson! Ciò mi rattrista». Cfr., F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Felix Guattari, Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007, p. 123. Si deve evidenziare, comunque, che il fascino esercitato da Sartre sul giovane Deleuze orienta l'analisi delle opere di Bergson in una direzione differente da quella di Hyppolite. Dopo una prima fase di marcato entusiasmo nei confronti del bergsonismo, Sartre aveva mosso, in concomitanza con la progressiva adesione alla fenomenologia di Husserl, una serie di critiche molto forti a Bergson, fondamentalmente dirette a denunciare la permanenza, nel suo pensiero, di una specie di culto dell'interiorità. Cfr., J.-J. SARTRE, *L'Imagination*, (1936), P.U.F., Paris, 2003. Hyppolite replicherà alle critiche sartriane evidenziando un sostanziale fraintendimento dell'opera bergsoniana da parte di Sartre. Cfr. J. HYPPOLITE, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949) in *Figures de la pensée philosophique*, P.U.F., Paris, 1971 vol.1 pp. 468-488; trad. it. *Aspetti diversi della memoria in Bergson*, in “aut aut”, 204, 1984, pp. 27-41. Deleuze, da parte sua, terrà in alta considerazione le osservazioni di Hyppolite e rileggerà Bergson in un confronto serrato con la fenomenologia francese e soprattutto con Sartre.

presente e il passato, come contemporanei uno all'altro e formanti lo stesso mondo²⁴.

Il merito di Bergson consisterebbe proprio nel rinnovare l'ipotesi monista e nel distinguere, piuttosto che due mondi, due movimenti coesistenti ma divergenti che formano un unico mondo. Deleuze ritiene che il dualismo delle tendenze sia soltanto apparente, poiché dal punto di vista dell'essenza solo la durata, intesa come ciò che si differenzia in sé, è la tendenza pura che determina la cosa. Conoscere la differenza della cosa, la torsione singolare della durata, significa infatti conoscerne l'essenza: pervenire cioè al concetto della cosa compreso come modo di distribuzione dell'essere nell'essente.

Il fatto che “tutto non sia dato” induce Bergson a indagare il movimento che porta alla realizzazione della novità. Il torto di molte teorie filosofiche risiederebbe nel concepire questo movimento come un passaggio dal possibile al reale. Il possibile, inteso come stato antecedente al reale, come modello ideale dell'ente che deve ancora realizzarsi, rappresenta, secondo Bergson, solo un calco dell'esistente retroiettato nel passato. Sul presupposto dell'anteriorità del possibile si baserebbero gran parte delle questioni poste dalla metafisica classica. Ritenere il reale come realizzazione di una possibilità che lo precede coincide con il rapportare la totalità degli esistenti ad un Tutto preformato originario, rispetto al quale le cose non sono che degradazioni poste «tra i due limiti, di una perfezione e del nulla»²⁵. E concepito come una generalità, l'Essere «non può fare altro, nell'insieme immobile in cui è preso, che distinguersi dal nulla»²⁶. Seguendo gli argomenti bergsoniani, Deleuze si persuade che

L'essere è un cattivo concetto che serve solo a opporre tutto ciò che è al nulla, o la cosa stessa a tutto ciò che non è: in entrambi i casi l'essere ha abbandonato, disertato le cose; non è altro che un'astrazione²⁷.

Il bersaglio polemico dell'interpretazione deleuziana di Bergson è ancora una volta Hegel. La concezione hegeliana dell'essere e della contraddizione non consentirebbe di cogliere «la differenza della cosa, più della cosa stessa, ciò che

²⁴ G. DELEUZE, *Bergson 1859-1941*, (1954), in ID, pp. 30-31; trad. it. pp. 21-22.

²⁵ G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, (1956), in ID, p. 48; trad. it. p. 38.

²⁶ G. DELEUZE, *Bergson 1859-1941*, (1956), in ID, p. 32; trad. it. p. 22.

²⁷ *Ibidem*.

determina il suo essere, ciò che fa di essa questo piuttosto che quello, questo piuttosto di un'altra cosa»²⁸. Ad ogni modo, la critica all'essere, come generalità immutabile e indifferente, non comporta una rinuncia al concetto di essere quanto piuttosto una sua ridefinizione:

l'essere è la differenza stessa e non l'immutabile o l'indifferente, né la contraddizione, che è solo un falso movimento. L'essere è la differenza stessa della cosa, ciò che Bergson chiama spesso *nuance*. [...] L'essere è dalla parte della differenza, né uno né molteplice²⁹.

Ora, far corrispondere l'essere della cosa alla differenza non significa affatto che la sua identità si fondi sulla differenza con ciò che è altro da sé. L'essere, inteso come differenza, non equivale alla differenza estrinseca né alla contraddizione ma, come afferma Deleuze, all'alterazione. L'essere della cosa coinciderebbe, quindi, con «un certo modo di durare, con una certa distensione o tensione della durata»³⁰. Coinvolta in un processo di differenziazione continua, la durata determinerebbe le cose, attualizzandosi secondo contrazioni o distensioni molteplici. La dialettica della contraddizione, come pure la dialettica platonica dell'alterità³¹, implicando il potere del negativo, non arriverebbero a pensare questa differenza interna, ovvero la differenza della cosa che corrisponde alla durata.

La durata, spiega Deleuze, si caratterizza come *virtuale* in quanto cambia natura dividendosi. Questa sarebbe la principale caratteristica del virtuale, il suo tratto determinante che permette di distinguerlo dal possibile. Il virtuale non è un secondo mondo, un modello al quale il nostro mondo rassomiglia, quel tutto preformato che Deleuze critica risolutamente, ma

il tutto che si realizza nelle varie specie, le quali non sono a immagine del tutto più di quanto le une non siano a immagine delle altre; allo stesso tempo ciascuna specie corrisponde a un certo grado del tutto e differisce in natura dalla

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, p. 32; trad. it. p. 23.

³⁰ G. DELEUZE, *Bergson 1859-1941*, (1954), in ID, p. 34; trad. it. p. 24.

³¹ In realtà, Deleuze non manca di segnalare una profonda somiglianza tra Bergson e Platone: «entrambi hanno costruito una filosofia della differenza in cui quest'ultima viene pensata in quanto tale senza ridursi alla contraddizione, in cui la differenza *non arriva* sino alla contraddizione. Ma il punto di separazione – non l'unico ma certamente il più importante – sembra risiedere nella necessaria presenza, in Platone, di un principio di finalità: come nel famoso esempio di Socrate nella sua prigione, solo il Bene rende conto della differenza della cosa e ci permette di coglierla in se stessa. All'interno della sua dicotomia Platone ha quindi bisogno del Bene come regola per la scelta». G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, (1956), in ID, pp. 57-58; trad. it. p. 46.

altre, proprio come il tutto si presenta allo stesso tempo come differenza di natura della realtà e coesistenza dei gradi nello spirito³².

Deleuze insiste sul carattere antidialettico della filosofia bergsoniana considerandola diretta, essenzialmente, alla «concezione di una differenza senza negazione, di una differenza che non comprenda il negativo»³³.

La filosofia della differenza, secondo Deleuze, comporta sempre due livelli, quello metodologico e quello ontologico:

Da una parte si tratta di determinare le differenze di natura tra le cose: solo così si potrà “tornare” alle cose stesse, renderne conto senza ridurle ad altro, coglierle nel loro essere. Ma d'altra parte, se in un certo modo l'essere delle cose è nelle loro differenze di natura, possiamo sperare che la differenza stessa sia qualche cosa, che possieda una natura, insomma che ci disveli l'Essere³⁴.

La determinazione delle differenze di natura, che si realizza attraverso l'intuizione che agisce scomponendo i misti e le generalità, consente di individuare le condizioni dell'esperienza reale – a questo proposito Deleuze parla, per la prima volta, di un empirismo superiore per riferirsi alla filosofia di Bergson³⁵ – e di pervenire alla differenza interna alla cosa stessa. Questo tema diventerà fondamentale in *Differenza e ripetizione*: il progetto di un pensiero a-categorico volto alla comprensione del “questo”, alla ricerca del «concetto adeguato al solo oggetto, “il concetto unico”»³⁶ costituirà, come si è visto, una delle linee principali della ricerca condotta in quell'opera.

Secondo Bergson, soltanto l'intuizione rivela le articolazioni del reale: essa ci presenta la cosa come espressione di una tendenza. Ma affinché la cosa si presenti come tale, è necessario “pensare nel tempo”. Fintantoché consideriamo la realtà soltanto dal punto di vista spaziale, così come avviene nella scienza, non possiamo riconoscere che differenze quantitative fra le cose: differenze di grado o di proporzione. Peraltro, nemmeno la metafisica riesce a cogliere le differenze di natura

³² *Ivi*, p. 41; trad. it. p. 31.

³³ G. DELEUZE, *La concezione della differenza in Bergson*, (1956), in ID, p. 59; trad. it. p. 48.

³⁴ *Ivi*, p. 42; tra. It. p. 33.

³⁵ «Le condizioni, cui dobbiamo pervenire, non devono dunque essere considerate come quelle di ogni esperienza possibile, ma come quelle dell'esperienza reale: già Schelling si proponeva questo scopo e definiva la sua filosofia come empirismo superiore, formula che si addice altrettanto bene a Bergson». *Ivi*, p. 49; trad. it. p. 38.

³⁶ «Egli (Bergson) rifiuta la distribuzione che pone la ragione all'interno del genere o della categoria, e che lascia l'individuo nella contingenza e cioè nello spazio. È invece necessario che la ragione si spinga fino all'individuo, il concetto vero fino alla cosa, la comprensione fino al “questo”». *Ibidem*; trad. it. p. 39.

poiché definendo «lo spazio e il tempo come una semplice distensione, una diminuzione d'essere, tra gli esseri stessi essa non riesce a scorgere che differenze di intensità».³⁷ Tanto la scienza quanto la metafisica si fonderebbero su un'illusione spaziale: è lo spazio che presenta all'intelletto «nient'altro che cose, prodotti e risultati».³⁸ Rinunciando a pensare nello spazio sarebbe possibile, quindi, trovare un concetto adeguato alla differenza che non si lascia ridurre «né al grado né all'intensità, né all'alterità, né alla contraddizione»³⁹. Considerando il reale per il suo modo di essere nel tempo, si giungerebbe, finalmente, a conoscere quella *differenza vitale* che interviene a definire la sostanza di ogni cosa, seppure in un senso paradossale, dato che la differenza autentica prima ancora di determinare l'oggetto lo destruttura; ma proprio in forza della dissoluzione di ogni forma diviene possibile, per il pensiero, comprendere che la variazione è sostanziale e non accidentale:

La differenza vitale non è una determinazione, non solo, ne sarebbe piuttosto il contrario, nel dubbio sarebbe l'indeterminazione stessa. [...] l'imprevedibile, l'indeterminato non è l'accidentale, al contrario è il sostanziale, la negazione dell'accidente. [...] rispetto alla vita, la tendenza a cambiare non è accidentale⁴⁰.

L'analisi dei due saggi su Bergson del 1956 e della recensione a Hyppolite ci permette non soltanto di evidenziare l'importanza che il giovane Deleuze riconosce all'ontologia⁴¹, ma soprattutto di definire l'orizzonte problematico all'interno del quale egli pone la questione dell'Essere: essa sembra determinata dal convergere di una tematica gnoseologica (*come conoscere le cose in se stesse?*), accompagnata da una critica al soggettivismo (*come superare la riduzione della differenza all'identità operata dalla coscienza?*), da un'istanza epistemologica (*qual è lo statuto del pensiero filosofico?*), e da una tensione vitalista (*come liberare la vita per mezzo del pensiero?*). Deleuze rintraccia nel pensiero della differenza temporale la via per sviluppare tali questioni: concependo la durata come differenza in sé, egli ritiene che si possa arrivare alla cosa stessa, ovvero al concetto individuale della cosa,

³⁷ *Ivi*, p. 48; trad. it. pp. 37-38.

³⁸ *Ivi*, p. 46; trad. it. p. 36.

³⁹ *Ivi*, p. 54; trad. it. p. 43.

⁴⁰ *Ivi*, p. 55; trad. it. p. 44.

⁴¹ «La prima fase dell'opera deleuziana si caratterizza come un tentativo di riproporre, al centro del discorso filosofico, la dimensione ontologica. Una riproposizione che incorporando la sfida "antiontologica" dell'empirismo – *e* al posto di *è* – si muove verso un'ontologia del molteplice nella quale *e* ed *è* oltrepassano una soglia di indiscernibilità che li rende quasi sinonimi.». M. GUARESCHI, op. cit., p. 48.

realizzando così il fine della filosofia che consisterebbe proprio nel presentarci la cosa in se stessa. La durata bergsoniana appare a Deleuze come il riflesso dello slancio vitale, che si esplica nella produzione della novità e nel passaggio dal virtuale all'attuale. Lo sforzo di attingere alla cosa in se stessa è giustificato dall'intenzione di cogliere e liberare questo movimento infinito dell'Essere.

I testi che Deleuze scrive su Bergson sono singolarmente maturi. È difficile comprendere le ragioni del silenzio deleuziano – quel buco di otto anni caratterizzato dalla ricerca del movimento – se si considera che non solo *Il bergsonismo*, pubblicato nel 1966, ma ancora *Differenza e ripetizione* resta vincolata ai nuclei tematici esposti in quegli scritti. Molti degli elementi che formeranno la colonna vertebrale della filosofia deleuziana più matura sono già presenti negli anni cinquanta. Tuttavia, qualcosa gli impedisce di realizzare il movimento che cerca. Probabilmente è l'incontro con la filosofia di Nietzsche e Spinoza che determina il superamento dell'*impasse*. Ad ogni modo, è necessario interrogarsi sulle ragioni di questo blocco per comprendere in che modo Deleuze riesca a superarlo, e valutare se c'è un vizio all'origine nella posizione deleuziana del problema ontologico. Noi conosciamo per il momento la prima difficoltà, segnalata da Hyppolite, che incontra l'ontologia della pura differenza: il rischio di ridursi ad un'ontologia dell'essenza. Ma solo alla fine di questo lavoro, potremo valutare con precisione se Deleuze riesca, dopotutto, ad evitare questo pericolo.

2. 2 Contemplazione e prassi nell'ontologia deleuziana

L'ontologia deleuziana è indubbiamente complessa e non rinuncia a servirsi di una terminologia classica e per certi versi usurata dalla storia della filosofia. Non è affatto semplice riuscire a districare il groviglio concettuale che va formandosi nel tempo, mentre Deleuze definisce la tesi dell'univocità dell'essere che verrà espressa compiutamente in *Differenza e ripetizione*.

Ad ogni modo, al di là della sua veste astratta, la questione dell'essere si afferma, a partire dalla monografia su Nietzsche, in relazione a una problematica concreta. Da allora, più di una volta, Deleuze insisterà nell'evidenziare la dimensione pratica dei problemi speculativi, indicandola come la ragione fondamentale di ogni sistema. Nel 1974, considerando le dispute dei medievali in merito alle questioni ontologiche, egli affermava:

nessuno si è mai fatto ardere vivo o torturare per questioni ideologiche o metafisiche. Vorrei che si provasse a sentire cosa è in questione molto concretamente in queste storie che si presentano sotto una forma astratta. [...] si tratta eminentemente di politica⁴².

Questa dichiarazione di Deleuze, tratta da una lezione su Spinoza, non si riferisce soltanto alla storia dell'ontologia ma alla sua stessa proposta ontologica che matura proprio dal confronto con l'autore dell'*Etica* oltre che con il pensiero nietzscheano. Se vogliamo comprendere «cosa è in questione molto concretamente» nell'ontologia deleuziana è a *Nietzsche e la filosofia* e ai testi su Spinoza che dobbiamo guardare. «La grande identità Spinoza-Nietzsche»⁴³ che Deleuze afferma ripetutamente si riferisce proprio al piano ontologico considerato nella sua dimensione etico-politica:

ci sono due piaghe del genere umano e per questa idea che Spinoza è nietzscheano e Nietzsche spinozista. Egli (Spinoza) dice che ci sono due flagelli: la vendetta e il rimorso. Nietzsche dirà che ci sono due flagelli: l'uomo come malattia, il risentimento e la cattiva coscienza. Il risentimento e la cattiva coscienza sono alla lettera ciò che Spinoza chiamava vendetta e rimorso. [...] Spinoza si chiede: Che cosa chiamiamo potere? [...] Cosa vuol dire avere potere su qualcuno? Avere il potere su qualcuno coincide con l'essere capaci di

⁴² G. DELEUZE, *Cours à Vincennes*, 14/01/1974. La registrazione audio e la trascrizione del corso sono disponibili sul sito dell'Università di Paris 8 Vincennes- Saint Denis: <http://www.univ-paris8.fr/deleuze>.

⁴³ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988) in P, p. 185; trad. it. p. 180.

affettarlo in una maniera o in un'altra. I poteri sono fondamentalmente istituzioni fatte per affettarvi di tristezza, funziona così e non può funzionare altrimenti.⁴⁴

È anzitutto la lettura di Nietzsche che offre a Deleuze gli strumenti concettuali per riportare l'ontologia ad un livello eminentemente pratico. *Nietzsche e la filosofia* segna il risveglio deleuziano dal periodo di "sonnambulismo" e pone la questione dell'essere secondo l'approccio genealogico nietzscheano. In realtà, l'opera sembra muoversi in una direzione marcatamente anti-ontologica: il discorso sull'Essere viene considerato, infatti, espressione di una filosofia dominata dalle forze reattive.

Nietzsche vuol dire tre cose: 1) l'essere, il vero, il reale sono altrettante sembianze del nichilismo, altrettanti modi per mutilare la vita, per renderla reattiva sottoponendola al lavoro del negativo, caricandola dei più pesanti fardelli. [...] (sono) manifestazioni di una volontà di svalutare la vita contrapponendola a se stessa⁴⁵.

Già negli studi su Bergson degli anni cinquanta emergeva lo stesso atteggiamento critico nei confronti di un certo modo di concepire l'ontologia. Anche lì, si diceva dell'essere che era un cattivo concetto e un'astrazione, fino a quando lo si considerava come immutabile e indifferente, ma si affermava parallelamente una via ontologica alternativa, facendo corrispondere l'essere alla differenza interna caratterizzata come durata. Lo stesso avviene nello scritto su Nietzsche, dove la prima impressione non deve ingannare: malgrado l'essere, il vero e il reale vengano sottoposti ad una critica radicale, Deleuze osserva come la filosofia nietzscheana non rinunci ad essi ma proponga un rinnovamento del loro presunto senso classico:

Nietzsche non elimina il concetto di essere ma ne propone una concezione nuova, affermativa; allora l'affermazione è essere. Ma l'essere non è oggetto di affermazione né, tanto meno, un elemento di cui l'affermazione dovrebbe farsi carico; né, per contro, l'affermazione è potenza dell'essere: l'affermazione è essere; e l'essere è soltanto l'affermazione in tutta la sua potenza. [...] per lui l'essere e il nulla sono soltanto un'espressione astratta della volontà di potenza⁴⁶.

Cosa significa che l'essere è l'affermazione in tutta la sua potenza? Deleuze spiega che l'affermazione è una qualità della volontà di potenza, intesa come l'elemento dal quale derivano le differenze di qualità e di quantità che caratterizzano

⁴⁴ G. DELEUZE, *Cours à Vincennes*, 14/01/1974, cit..

⁴⁵ NP, p. 211; trad. it. p. 274.

⁴⁶ *Ivi*, p. 213; trad. it. p. 277-278.

le forze. Per comprendere il senso di questa definizione è necessario ricostruire rapidamente l'interpretazione deleuziana di Nietzsche che si basa, fondamentalmente, sulla *Genealogia della morale* e sull'edizione francese della *Volontà di potenza* curata da Bianquis e pubblicata nel 1947⁴⁷.

Deleuze analizza la filosofia nietzscheana guardando soprattutto alla distinzione tra forze attive e reattive, e proponendo di interpretare la volontà di potenza non come volontà di dominio ma come principio plastico o differenziale che determina la differenziazione delle forze. Un principio che «si determina attraverso ciò che determina»⁴⁸, un fondamento inseparabile dal fondato dice Deleuze, ripetendo quanto aveva affermato a proposito della durata.

Anche Nietzsche, come Bergson, viene interpretato in funzione anti-hegeliana⁴⁹:

Già nella teoria delle forze possiamo seguire l'aggressivo percorso dell'anti-hegelismo che attraversa l'opera di Nietzsche. Il rapporto essenziale tra due diverse forze non è mai concepito da Nietzsche come elemento essenzialmente negativo. Una forza, entrando in rapporto con un'altra forza che le obbedisce, non nega quest'ultima o ciò che essa non è, ma afferma la propria differenza e ne gode⁵⁰.

La lotta tra differenti forze contrassegna la dinamica che soggiace dietro le determinazioni: ogni cosa, ogni fenomeno, spiega Deleuze, viene considerato da Nietzsche espressione di un certo tipo di forze che prevale sulle altre. Il fenomeno, dunque, non è manifestazione o apparizione di un'essenza atemporale che lo precede ma l'espressione di una pluralità di forze che lottano fra loro per impadronirsene. La relazione che si instaura tra le forze non è di tipo dialettico; il prevalere dell'una sulle altre non si realizza per mezzo della negazione, ma in virtù della potenza affermativa della differenza: la forza dominante non invoca, infatti, il riconoscimento ma afferma semplicemente se stessa.

⁴⁷ F. NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, a cura di G. Bianquis, Gallimard 1947-48, 2 voll.. I testi postumi di Nietzsche sono raccolti tematicamente e divisi in quattro libri sulla base del volume curato da F. Würzbach, *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer neuen Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte*, Salzburg-Leipzig 1940. Si tratta di una versione che rispetto l'edizione del 1906 del *Der Wille zur Macht*, curata da Elisabeth Nietzsche, ha un ordine molto diverso nonché una maggiore quantità di testi.

⁴⁸ NP, p. 57; trad. it. p. 75.

⁴⁹ «Dobbiamo prendere sul serio il carattere decisamente antidialettico della filosofia di Nietzsche. È stato detto che Nietzsche non conoscesse bene Hegel, nel senso in cui non si conosce bene il proprio avversario. Noi crediamo invece che tanto lo hegelismo quanto le diverse correnti hegeliane gli fossero familiari e come Marx, ne fece la propria testa di turco». *Ivi*, p. 9; trad. it. p. 13.

⁵⁰ *Ivi*, p. 9; trad. it. p. 14.

La teoria delle forze comporta un superamento della distinzione metafisica di essenza e apparenza, in favore dell'affermazione della coppia concettuale senso-fenomeno. Il senso, come chiarisce Deleuze, è dato dalla forza attuale che si appropria del fenomeno e «non c'è evento, fenomeno, parola o pensiero il cui senso non sia molteplice»⁵¹. Non per questo, tuttavia, è necessario abbandonare la nozione di essenza che Nietzsche concepirebbe come quel senso che, fra tutti, «è dato alla cosa dalla forza che presenta l'affinità maggiore»⁵².

Accanto alla questione del senso, Deleuze evidenzia il concetto nietzscheano di valore che gli sembra comportare un autentico sovvertimento critico. Ogni valore, infatti, è insieme la base per la valutazione e il prodotto di una prospettiva di apprezzamento: sono i modi di essere, di esistere da parte di chi giudica e valuta a determinare il valore dei valori⁵³. Nella storia della metafisica, il problema dell'origine dei valori sarebbe stato trascurato: si è preteso che esistessero valori trascendenti posti come criteri di valutazione indiscutibili, come fondamenti atti a misurare le pretese. La critica nietzscheana è nota: sono stati i deboli ad alimentare la fede in un mondo sovrasensibile; la loro mancanza di forza ha determinato una svalutazione generale dell'esistenza e la necessità del ricorso ad una realtà trascendente capace di dare ragione delle loro sofferenze. La metafisica, secondo Nietzsche, è dunque espressione di un esistente debole che non riuscendo ad affermare la propria volontà, la dirige verso il nulla, adoperandola per negare il valore della vita in favore di un Altro Mondo, in cui egli spera di trovare il riscatto e imponendo finalmente se stesso. Questa è la tendenza che si sarebbe affermata dapprima in Grecia con Socrate, poi in tutto l'occidente con la morale giudaico-cristiana.

Deleuze condivide la tesi nietzscheana in base alla quale il riferimento ad una realtà trascendente è il segno della debolezza del pensiero, espressione di una vita

⁵¹ *Ivi*, p. 4; trad. it. p. 7.

⁵² «Interpretare e valutare significa soppesare. Ma non per questo va perduta la nozione di essenza: essa assume un nuovo significato dato che i sensi non si equivalgono. Una cosa ha tanti sensi quante sono le forze capaci di impadronirsene. [...] Vi sono forze che non possono impadronirsi di una cosa senza darne un senso restrittivo e un valore negativo. Per contro, l'essenza sarà quel senso che, fra tutti, è dato alla cosa dalla forza che presenta l'affinità maggiore». *Ivi*, p. 5; trad. it. p. 8.

⁵³ «Le valutazioni, restituite al loro elemento, non sono valori ma modi di essere, di esistere, da parte di chi giudica e valuta; fungono da principi a quei valori in base a cui si giudica. [...] Vi sono che non si potrebbero mai dire, sentire o concepire, valori in cui non si potrebbe mai credere se non si valutasse "bassamente", se non si vivesse e pensasse "bassamente". Ecco l'essenziale: *l'alto e il basso, il nobile e il vile* non sono valori, ma rappresentano l'elemento differenziale da cui deriva il valore dei valori stessi». *Ivi*, p. 4-5; trad. it. p. 4.

esausta che non riesce ad affermare se stessa se non attraverso la volontà del nulla; egli riconosce a Nietzsche non soltanto il merito di avere negato valore all'interpretazione religiosa dell'esistenza ma, più in generale, di avere dimostrato l'origine morale della tensione filosofica che si manifesta nella ricerca di principi che assicurino coerenza e stabilità al nostro mondo. Il bisogno di una giustificazione superiore della sofferenza e del dolore che caratterizzano la vita avrebbe determinato l'orientamento generale della filosofia greca. Il giudizio negativo sull'esistenza, l'accusa perpetua alla vita è una deplorabile mania che Nietzsche evidenziava già nel pensiero di Anassimandro – il primo ad avere dato espressione all'idea della colpevolezza dell'esistenza – ma riconosceva soprattutto proprio nella filosofia platonica e nel cristianesimo.

Fra le ragioni della critica nietzscheana alla pretesa di giudicare l'esistenza, Deleuze ne rileva due: «la prima delle quali è data dal fatto che *«non esiste niente fuori del tutto»*⁵⁴ e l'altra, più profonda, che *«non c'è un tutto»*⁵⁵. Il concetto di totalità viene declinato, in queste due obiezioni in maniera differente: nella prima si ammette l'esistenza del tutto, ma si afferma che non è valutabile perché non esiste una regione esterna ad esso; nella seconda, invece, si sostiene che il tutto non esiste affatto. A ben vedere la seconda tesi è conseguente alla prima. Sostenere che non ci sia nulla fuori dal tutto equivale ad affermare l'impossibilità di sottrarsi alla dinamica delle forze che caratterizza l'esistenza. Il risentimento e la cattiva coscienza, che agiscono distribuendo torti e responsabilità, sono il prodotto di una separazione indebita del pensiero dalla vita e determinano un'interpretazione negativa dell'esistenza poiché le attribuiscono la responsabilità della sofferenza. Deleuze, con Nietzsche, ritiene che l'esistenza sia invece completamente innocente e che l'idea di colpa sia soltanto il frutto di una cattiva interpretazione che ha preteso di imporsi come unica. Solo se si trascura la pluralità delle interpretazioni si giunge a colpevolizzare e negare l'esistenza che di per sé è innocente. La negazione del tutto deve essere intesa, allora, come negazione di una prospettiva trascendente e assoluta sull'esistente. Essa comporta come conseguenza immediata l'affermazione dell'innocenza dell'esistenza: se non è possibile separare la forza da quanto in suo

⁵⁴ *Ivi*, p. 26; trad. it. p. 35.

⁵⁵ *Ibidem*.

potere, se la volontà non è regolata dal libero arbitrio, se non esiste un soggetto separato dalle sue azioni, si deve concludere che l'esistenza non è affatto colpevole.

Il ruolo assegnato al filosofo dalla metafisica greca è stato confuso con quello di un giudice che pretende di valutare l'esistente in nome di valori prestabiliti, giustificando la propria autorità riferendosi a quei principi superiori che lui solo conoscerebbe. Contro questa immagine della filosofia, Deleuze, ripetendo Nietzsche, sostiene che il filosofo deve essere un "sintomatologo", deve cioè riconoscere e interpretare le forze che si agitano dietro i fenomeni, per individuare il gioco delle maschere che muove il divenire. Non si tratta di vedere cosa c'è dietro la maschera, dacché dietro ogni travestimento non ci sono che altri travestimenti, ma di cogliere la dinamica che coinvolge ogni cosa. Deleuze ripropone, dunque, l'idea in base alla quale il mutamento è la sostanza stessa del reale:

l'essere è essere del divenire in quanto tale. [...] se non c'è essere al di là del divenire, non c'è essere al di là del molteplice. Ma nemmeno vi sono realtà molteplici ed eterne che sarebbero, a loro volta, essenze al di là dell'apparenza⁵⁶.

L'essere inteso come affermazione del divenire, che come vedremo coincide con l'eterno ritorno, destituisce il potere del negativo ed è condizione per la riproduzione del differente. Questo inno alla molteplicità sembra essere smentito da un passaggio successivo, in cui Deleuze afferma:

Il molteplice è la manifestazione inseparabile, la metamorfosi essenziale, il sintomo costante dell'unico. Il molteplice è l'affermazione dell'uno, il divenire l'affermazione dell'essere. L'essere è l'affermazione del divenire, l'uno è l'affermazione del molteplice, l'affermazione molteplice è il modo in cui si afferma l'uno⁵⁷.

L'uno è inteso, quindi, come la radice del molteplice ma, nello stesso tempo, come ciò che non avrebbe modo di affermarsi senza il molteplice.

A proposito della filosofia di Eraclito, che Nietzsche com'è noto contrapponeva a quella di Anassimandro, Deleuze osserva come la correlazione del molteplice all'uno determini una duplice valenza del discorso ontologico: contemplativa e attiva.

⁵⁶ *Ivi*, p. 27; trad. it. pp. 36-37.

⁵⁷ *Ibidem*; trad. it. p. 37.

Un pensiero opera affermando il divenire e un pensiero contempla affermando l'essere del divenire⁵⁸.

L'essere diviene insieme oggetto di contemplazione e movimento del divenire.

La posizione deleuziana si caratterizza come essenzialmente vitalista e l'ontologia rappresenta la dimensione speculativa di una lotta per l'emancipazione della vita. L'affermazione del divenire corrisponde, infatti, alla vita attiva, è espressione della qualità affermativa della volontà di potenza e segno di una "grande salute" che si manifesta nella concezione dell'esistenza come esperienza estetica. L'affermazione dell'essere del divenire caratterizza, invece, il momento contemplativo dell'esistente che interpreta la vita come gioco:

Ora il giocatore si abbandona alla vita, ora invece la osserva; ora l'artista appartiene alla propria opera, ora ne è al di sopra, il fanciullo gioca, poi smette di giocare, poi ricomincia⁵⁹.

L'affermazione si manifesta quindi in un momento pratico e in uno speculativo necessari l'uno all'altro: da una parte si afferma «che l'essere non è, ma tutto è in divenire; dall'altra che l'essere è essere del divenire in quanto tale»⁶⁰.

La proposta teorica deleuziana consiste nel concepire l'eterno ritorno come essere del divenire ovvero come legge che regola il divenire, come modello e criterio selettivo per l'esistente.

Qual è l'essere del divenire? Qual è l'essere che è inseparabile da ciò che è in divenire? Ritornare è l'essere di ciò che diviene. Ritornare è l'essere del divenire stesso, l'essere che si afferma del divenire. L'eterno ritorno come legge del divenire, come giustizia e come essere⁶¹.

Se si affermasse il divenire nella sua totalità, superando ogni forma di nichilismo, l'Ontologia coinciderebbe con l'Etica. Ma l'affermazione non è la qualità della volontà di potenza che siamo abituati a conoscere, solo il superuomo, solo un uomo che ha finalmente abbandonato la dimensione "troppo umana" dell'esistenza, realizza il potere affermativo. Non si tratta di accettare passivamente tutto ciò che è, compresa la sofferenza, né di farsi carico come di un pesante fardello del dolore e

⁵⁸ *Ibidem*; trad. it. p. 36.

⁵⁹ *Ivi*, p. 28; trad. it. p. 38.

⁶⁰ *Ivi*, p. 27; trad. it. p. 36.

⁶¹ *Ivi*, p. 28; trad. it. p. 37.

dell'ingiustizia; affermare, infatti, non significa appesantirsi ma alleggerire e liberare la potenza creativa della vita. Deleuze ammette, tuttavia, che

È necessario riflettere a lungo per comprendere cosa significhi rendere il divenire affermazione. Certamente significa prima di tutto che non c'è che il divenire; certamente significa affermare il divenire; ma significa anche affermare l'essere del divenire, significa che il divenire afferma l'essere o che l'essere si afferma nel divenire⁶².

Tra il momento pratico e quello contemplativo, tra l'affermazione del divenire e l'affermazione dell'essere del divenire si instaura il problema della selezione: è in questione la necessità di un criterio selettivo, poiché se la vita deve essere liberata da ogni vincolo, occorrono strumenti utili a riconoscere ed espellere le forze reattive per evitare che la compassione prevalga. L'eterno ritorno ha precisamente questa funzione: come dottrina etica respinge ogni compromesso, tutte quelle piccole compensazioni che mantengono la nostra esistenza in uno stato reattivo; ma come dottrina cosmologica e fisica «è la risposta al problema del passare»⁶³ e «il principio che sta alla base del riprodursi del differente»⁶⁴. La teoria dell'eterno ritorno, infatti, realizzando la sintesi dell'Uno e del molteplice, spiega il fenomeno della ripetizione senza confonderla con la generalità, e concede alla differenza la possibilità di un concetto puro:

Secondo Nietzsche l'eterno ritorno non è affatto un pensiero dell'identico ma, al contrario, un pensiero sintetico, un pensiero dell'assolutamente differente che rivendica, al di fuori della scienza, un nuovo principio: il principio della riproduzione del diverso come tale, il principio della ripetizione della differenza, l'esatto opposto dell'"adiaforia". [...] Nell'eterno ritorno il ritornare è l'uno del diverso, l'unità di ciò che differisce⁶⁵.

Con Nietzsche, Deleuze scopre che è a livello ontologico che deve essere posto il problema dell'emancipazione della vita e dell'affermazione della differenza. La gerarchia e il principio di autorità devono essere contestati sul piano dell'essere; non è sufficiente opporre una visione estetica dell'esistenza alla visione morale che è prevalsa per secoli, ma è necessario indagare la dimensione genetica di entrambe per

⁶² *Ivi*, p. 27; trad. it. p. 36.

⁶³ *Ivi*, p. 54; trad. it. p. 73.

⁶⁴ *Ivi*, p. 55; trad. it. p. 74.

⁶⁵ *Ivi*, p. 52; trad. it. p. 70.

liberare la vita dai legacci che l'hanno imbrigliata in nome della politica, della religione o della stessa ragione.

A partire da questo studio su Nietzsche, la tensione costante che si registra nelle opere di Deleuze è una specie di volontà di resistenza. Resistere al sistema delle identificazioni, alle codifiche dei flussi, all'apparato di censura, alle ingiunzioni del potere, al triangolo edipico, alle illusioni della trascendenza, alle lusinghe della morale sono solo alcuni degli imperativi che animeranno la produzione filosofica deleuziana successiva. Il pensiero stesso sorge dalla repressione, agisce nella ricerca di una via di fuga e si manifesta nella costruzione di qualcosa che si sottrae alle circostanze che lo precedono. Per questo motivo esso non è riducibile ad una conversazione fra amici e impone un lavoro faticoso e solitario in cui ciascuno lotta per liberarsi dai vincoli che gli impediscono di affermare la vita che lo attraversa. Consideriamo quali sono i nemici del filosofo. Deleuze ne indica alcuni: i presupposti soggettivi del pensiero, che portano l'opinione dentro la filosofia e impediscono di pensare, il primato dell'identità, il concetto di sostanza e quello di soggetto, il sistema del giudizio, la verità intesa come essenza semplice e costante. Insieme essi formano un apparato di repressione che piegherebbe il lavoro del filosofo alle esigenze del potere. Deleuze ritiene che la filosofia debba realizzare la rivoluzione nella sfera concettuale attraverso la critica e la creazione capace di rivelare mondi a venire sempre nuovi e indipendenti da ogni negazione.

Il valore dell'ontologia si misura dunque in relazione a scopi eminentemente pratici. Porre la questione dell'Essere non avrebbe alcun senso, per Deleuze, se essa non fosse determinata da esigenze molto concrete. Alcuni commentatori, tuttavia, non mancano di considerare il pensiero deleuziano ascetico o addirittura mistico. Il fatto che si costruisca una teoria dell'essere volta a definire la genesi degli essenti, piuttosto che la loro sostanzialità, il movimento della determinazione, piuttosto che il determinato o, in termini nietzscheani, la volontà di potenza invece dell'essenza, induce gli interpreti a ritenere che il filosofo francese non consideri come dovrebbe la dimensione dell'attuale e il mondo della storia. La riflessione deleuziana

ricercerebbe una via di fuga dall'attualità e resterebbe del tutto incapace di offrirsi come fonte di ispirazione per l'azione nella vita reale⁶⁶.

Noi non crediamo, tuttavia, che si possa trascurare l'intenzione etico-politica che anima l'ontologia deleuziana, farlo significherebbe depotenziarne la valenza critica e misconoscere la genesi del problema ontologico.

Deleuze ha sempre insistito sulla necessità di sottoporre alla critica i problemi piuttosto che le soluzioni. Ora se è vero che «Lo sforzo volto a negare le differenze si inserisce in quella tendenza più generale che consiste nel negare la vita»⁶⁷, non possiamo semplicemente contestare questa tendenza ma valutare le ragioni che l'hanno determinata, il problema rispetto al quale essa si è imposta come un tentativo di soluzione. D'altra parte, bisogna ancora individuare il problema deleuziano per comprendere se l'affermazione della differenza lo risolva adeguatamente.

2. 3 La mediazione della differenza e l'affermazione dell'analogia

La storia filosofica della negazione della differenza viene ricostruita nel I capitolo di *Differenza e ripetizione*, che ha per oggetto la differenza in sé. Deleuze chiarisce immediatamente che non intende curarsi della differenza empirica ed estrinseca fra enti determinati, e che ritiene necessario riconsiderare la differenza come lo stato che rende possibile ogni determinazione. La differenza, per la quale Deleuze invoca un concetto, è intesa nel senso della distinzione, ovvero come ciò che permette la determinazione della cosa.

La differenza è lo stato in cui si può parlare della determinazione. La differenza "tra" due cose è soltanto empirica, mentre estrinseche sono le determinazioni corrispondenti. Senonché in luogo di una cosa che si distingue da un'altra, immaginiamo qualcosa che si distingue, eppure *ciò da cui* si distingue

⁶⁶ «Pochi filosofi sono stati ispirati come Deleuze. Ma coloro fra noi che ancora tentano di cambiare il nostro mondo e di dare pieni poteri i suoi abitanti dovranno cercare altrove la loro ispirazione». P. HALLWARD, *Out of this world, Deleuze and the philosophy of creation*, Verso, 2006. Anche René Scherer riconosce una forma di misticismo e un carattere contemplativo alla filosofia di Deleuze. Egli, però, ritiene che si debba parlare di una contemplazione attiva, nel senso in cui ne parla Plotino nelle *Enneadi*, ovvero di una teoria non distinta dalla prassi volta al superamento della dimensione soggettivistica e all'apertura alla potenza della vita che comporta l'abbandono della visione volontaristica dell'azione. Cfr. R. SCHERER, *Un mysticisme athée*, Paris 2005.

⁶⁷ NP, p. 51; trad. it. p. 68.

non si distingue da essa. [...] La differenza è questo stato della determinazione come distinzione unilaterale⁶⁸.

La distinzione di una *cosa* implicherebbe una differenza individuante che la separi dall'indeterminato. Tale separazione, secondo Deleuze, comporta uno sforzo disperato della forma, la quale non arriva a sottrarsi completamente dal fondo che minaccia di dissolverla; per questo motivo egli parla di una distinzione unilaterale che porta con sé l'indeterminato dal quale vorrebbe sottrarsi, fino a confondersi con esso «in una sola determinazione che “fa” la differenza»⁶⁹.

Deleuze sostiene che la dinamica della determinazione non è stata sufficientemente pensata: la filosofia greca avrebbe piuttosto cercato di sciogliere la differenza dalla relazione con l'indeterminato, pensandola come un «organismo armonioso, riferendo la determinazione ad altre determinazioni in una forma»⁷⁰.

A partire da Platone, ma soprattutto da Aristotele in poi, la filosofia occidentale mancherebbe, in questo modo, completamente il pensiero della differenza poiché la diversità è solo un'immagine sbiadita della differenza pura. Il sistema rappresentativo sarebbe stato edificato in funzione della mediazione della differenza e della lotta contro l'indeterminatezza. Esso sottopone, infatti, la differenza ad una specie di prova selettiva, ovvero ad una serie di condizioni che la rendano pensabile. Si è creduto che la differenza non potesse essere pensata in se stessa e, pertanto, essa è stata sottomessa all'esigenze del concetto: identità, opposizione, analogia e somiglianza. Deleuze ritiene che la differenza è stata posta nel concetto, senza che si arrivasse a un autentico concetto della differenza. Egli intende dire, con questo, che la maggior parte dei filosofi ha subordinato la differenza alla rappresentazione o piuttosto al suo principio generale che è l'identità. Ma, riferendo il differente all'identico, il pensiero rappresentativo sarebbe capace di cogliere soltanto una differenza concettuale e non il concetto della differenza.

Deleuze spiega questa disposizione della questione sostenendo che il problema della differenza è stato posto in termini morali: la differenza è stata considerata un “male in sé” e si è ritenuto necessario sottometterla al giogo della rappresentazione per sottrarla all'indeterminato.

⁶⁸ DR, p. 43; trad. it. p. 43.

⁶⁹ *Ivi*, p. 44; trad. it. p. 44.

⁷⁰ *Ibidem*.

Partendo da una prima impressione (la differenza è il male), ci si propone di salvare la differenza rappresentandola e di rappresentarla riferendola alle esigenze del concetto in generale. Si tratta allora di determinare un momento felice – il felice momento greco – in cui la differenza è come riconciliata con il concetto. La differenza deve uscire dalla propria caverna e cessare di essere un mostro; o per lo meno deve sussistere come mostro soltanto ciò che si sottrae al felice momento e che costituisce unicamente un brutto incontro, una cattiva occasione⁷¹.

La differenza, come distinzione unilaterale che mantiene il determinato in relazione al fondo che lo precede, viene avvertita dai greci come una minaccia per il pensiero e in quanto tale osteggiata. Essi avrebbero diretto i loro sforzi a comprendere come evitare l'incontro con questo fondo che, risalendo in superficie, dissolve ogni forma. La rappresentazione risponderebbe proprio a questa esigenza, proponendosi di rintracciare un fondamento utile a garantire l'identità degli enti e a scongiurare il rischio per il pensiero di dissolversi nell'indifferenza. Il pensiero rappresentativo realizzerebbe, quindi, il progetto di trasformare la differenza in un organismo armonioso, riconciliandola con il concetto e imponendole limiti precisi atti a «determinare quali differenze e come possono essere iscritte nel concetto in generale»⁷². La rappresentazione implica, in tal modo, il misconoscimento della differenza quale componente essenziale del processo di individuazione; parallelamente, essa comporta l'allontanamento del pensiero dalla sua fonte che, secondo Deleuze, risiede proprio nel carattere ambiguo del dato in rapporto con l'indeterminato, che costringe le nostre facoltà ad un esercizio smisurato e superiore. Si comprende allora il motivo per cui il filosofo si domanda se, dopotutto, non è possibile ripensare la differenza senza considerarla un “mostro” strappandola «al suo stato di maledizione»⁷³. Deleuze si domanda se era propria necessario la mediazione della differenza per renderla ad un tempo pensabile. Per rispondere a questi interrogativi, egli ripercorre la storia del pensiero della differenza, al fine di isolare le ragioni morali che hanno provocato la repulsione greca nei confronti dell'idea di una relazione indissolubile tra la forma e l'indeterminato.

Il primo filosofo ad aver affrontato moralmente il problema della differenza sarebbe stato Platone, che avrebbe elaborato il metodo della divisione per fare la

⁷¹ *Ivi*, p. 45; trad. it. p. 45.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 44; trad. it. p. 44.

differenza nella molteplicità, ovvero per selezionare la cosa distinguendola dai suoi simulacri. Il giudizio deleuziano è netto:

Il solo problema che attraversa tutta la filosofia di Platone, e presiede alla sua classificazione delle scienze e delle arti, è sempre di misurare i rivali, di selezionare i pretendenti, di distinguere la cosa e i suoi simulacri [...] Il problema è di fare la differenza⁷⁴.

Platone avrebbe avvertito per primo la necessità di istituire un fondamento atto a fare la differenza. Analizzando il metodo della divisione platonica, Deleuze replica all'obiezione aristotelica che segnalava la mancanza di un termine medio a giustificarla. Egli sottolinea come tale metodo non si proponga tanto di dividere le specie di un genere quanto piuttosto di selezionare «una discendenza pura a partire da un materiale che non lo è»⁷⁵. In effetti, nei dialoghi platonici, il mito interviene come criterio selettivo rispetto al quale i pretendenti vengono misurati, rivelandosi differenti fra loro. Platone subordina la differenza allo Stesso, senza che questo coincida con l'identità di un concetto generale, indicando piuttosto l'Idea in quanto «cosa stessa»: la Giustizia che non è altro che giusta, il Coraggio che non è altro che coraggioso. Come fondamento, l'idea è posta a garante dell'identità relativa del fondato; la copia viene valutata in proporzione alla somiglianza con il modello che gode di un'identità assoluta.

L'Idea, infatti, non agisce, secondo Deleuze, come il concetto nella rappresentazione. Essa non corrisponde ad un genere che raccoglie in sé la differenza empirica, non subordina la pluralità dell'esperienza sensibile al concetto, è piuttosto «un'esperienza bruta che non può essere evocata nel mondo se non in funzione di ciò che non è rappresentabile nelle cose»⁷⁶. Per questa ragione il metodo platonico della divisione non può essere confuso con la specificazione: esso non mira ad identificare ma ad autenticare la cosa. Si ricorre al mito per misurare i rivali e determinare chi è il vero pretendente e isolare, conseguentemente, il falso, il simulacro. Deleuze non crede che il riferimento al mito riveli una debolezza interna al metodo platonico; egli è convinto, invece, che esso sia perfettamente conforme agli scopi della dialettica. Nel mito appare un fondamento che misura le pretese, un principio che possiede in

⁷⁴ *Ivi*, p. 85; trad. it. pp. 84-85.

⁷⁵ *Ivi*, p. 84; trad. it. p. 84.

⁷⁶ *Ivi*, p. 83; trad. it. p. 83.

primo grado la qualità che i pretendenti, da parte loro, possiedono solo parzialmente. Essi sono chiamati ad affrontare una prova per dimostrare che la loro pretesa è fondata. Tale prova coinciderebbe con un enigma da risolvere che impone un lento e faticoso processo di apprendimento.

La dimensione del problematico occuperebbe nella dialettica platonica un ruolo equivalente a quello del negativo in quella hegeliana. Se la contraddizione è considerata da Hegel come la differenza estrema, attraverso la quale gli essenti sperimentano il potere del negativo di liberare la forza vitale di ogni cosa. Platone, da parte sua, lascerebbe svolgere questo ruolo a un non-essere che «non è l'essere del negativo, è l'essere del problematico, l'essere del problema e della domanda»⁷⁷. A partire dall'emergenza di un campo problematico sarebbe possibile, infatti, elevarsi al piano del fondamento. La stessa reminiscenza non potrebbe avere inizio se non si dovesse affrontare un problema.

Ad ogni modo, subordinando la differenza allo Stesso, Platone non è stato capace di cogliere il carattere costituente dell'essere del problematico. Egli, infatti, considera il problema e la domanda come momenti che, almeno di diritto, possono essere superati. Deleuze, invece, ritiene che essi costituiscano un complesso irriducibile dalle soluzioni. Ma il confronto deleuziano con Platone, anche in questo caso, come a proposito della teoria del pensiero, determina un'interpretazione attenta a isolare gli elementi positivi del platonismo. È la distanza che separa l'Ateniese da Aristotele a rendere il primo più vicino alla filosofia della differenza che Deleuze si propone di affermare. Platone non gli sembra affatto interessato alla classificazione, all'identificazione delle specie rispetto al genere, ma attento piuttosto a distinguere la cosa e i suoi simulacri, la copia ben fondata, che ha una somiglianza interiore con il modello, e la falsa copia che ha posto la somiglianza all'esterno e imita l'archetipo servendosi dell'inganno, svalutando in tal modo non soltanto l'icona autentica ma pure l'ideale di purezza del modello.

La teoria della partecipazione attesta effettivamente il ruolo del fondamento quale misura e criterio selettivo volto a fare la differenza nelle cose. Platone non avrebbe rinunciato completamente al progetto di individuare un concetto puro della differenza. Egli, infatti, non si preoccupa delle differenze estrinseche fra le

⁷⁷ Ivi, p. 89; trad. it. p. 89.

determinazioni, ma della relazione che sussiste fra le copie e le Idee per selezionare e distinguere «le splendide apparenze apollinee ben fondate, dalle apparenze maligne, malefiche e insinuanti»⁷⁸. La differenza non è ancora mediata dall'identità di un concetto indeterminato, essa è pensata piuttosto come la condizione necessaria all'esistenza dell'identico. Tuttavia, non si può certo dire che la differenza sia prima per Platone, è indubbio il primato dello Stesso e dell'Uno nella dialettica. Solo l'identità relativa e parziale delle copie è seconda.

Seppure nel platonismo «il mondo eracliteo si agita ancora»⁷⁹, la differenza è nondimeno subordinata allo Stesso, e il modello è superiore alla copia. Contro Platone, Deleuze sostiene che solo se lo Stesso si dice del differente si libera effettivamente la differenza dalla subordinazione all'Identità⁸⁰. Allora, i differenti si distinguono non sulla base della loro somiglianza con il modello, ma in base alla capacità che hanno di sopportare il divenire dilaniante che li determina. Non sarà più l'identità a costituire il criterio selettivo ma la differenza portata al suo limite estremo, quando il pensiero verrà costretto a pensarla in se stessa affinché la forma non si dissolva.

Solo se la differenza giunge ad essere pensata senza alcuna mediazione diventa possibile, secondo Deleuze attingere alle condizioni dell'esperienza reale, conoscere cioè il principio genetico di ogni cosa. Il pensiero scopre allora la vacuità delle categorie, e cessa di assoggettare la differenza al *Logos delle specie* che la lascia impensata. Deleuze, come ha saputo mostrare brillantemente Foucault, scopre come l'ontologia univoca, che non frammenta l'essere secondo uno schema di distribuzione negli essenti, è la via necessaria al superamento delle categorie anche se, d'altra parte, apre il varco al rischio della bestialità e del silenzio del pensiero⁸¹.

⁷⁸ *Ivi*, p. 340; trad. it. p. 340.

⁷⁹ *Ivi*, p. 83; trad. it. p. 82.

⁸⁰ «In verità, la distinzione dello stesso e dell'identico non porta i suoi frutti se non si fa subire allo Stesso una conversione che lo riferisca al differente, nel mentre che le cose e gli esseri che si distinguono nel differente subiscono in modo corrispondente una distruzione radicale della loro identità. Solo a questo patto la differenza è pensata in se stessa e non rappresentata né mediata». *Ivi*, p. 91; trad. it. p. 91.

⁸¹ «L'assoggettamento più tenace della differenza è senza dubbio quello delle categorie; [...] Le categorie dominano il gioco dell'affermazione e della negazione, fondano in linea di diritto le somiglianze della rappresentazione, garantiscono l'oggettività del concetto e del suo lavoro; reprimono l'anarchica differenza, la ripartiscono in regioni, delimitano i suoi diritti e le prescrivono il compito di specificazione che esse devono compiere tra gli esseri [...] A voce alta, le categorie ci avvertono come conoscere, e ci avvertono solennemente sulle possibilità di ingannarsi; ma a bassa voce, esse vi garantiscono che siete intelligenti, e costituiscono l'a priori della bestialità esclusa. È dunque pericoloso liberarsi dalle categorie». M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, "Critique", 282, 1970.

La proposta deleuziana di un pensiero a-categorico e di un'ontologia univoca è conseguente a un'analisi attenta dei limiti del sistema rappresentativo. Deleuze avvia un confronto diretto con l'aristotelismo che gli appare come il momento filosofico decisivo della riduzione della differenza all'identico. Il nemico principale della filosofia della differenza non è Platone – la persistenza del tema del rovesciamento del platonismo può generare un malinteso: non si tratta per Deleuze di negare né tantomeno di superare le tesi platoniche ma di risalire al problema che le ha determinate e rovesciare questo piuttosto che le sue soluzioni – ma proprio Aristotele⁸².

Si deve riconoscere, tuttavia, che la concezione della differenza in Aristotele è il frutto maturo del tentativo platonico di esorcizzare il simulacro. Deleuze analizza il tema della differenza specifica per evidenziare come esso riveli gli scopi aristotelici e soddisfi tutte le esigenze della rappresentazione:

l'identità nella forma del concetto *indeterminato*, l'analogia nel rapporto tra concetti *determinabili* ultimi, l'opposizione nel rapporto delle *determinazioni* all'interno del concetto, la somiglianza nell'oggetto *determinato* ultimo⁸³.

Com'è noto, Aristotele definisce come differenza massima e perfetta, proprio la contrarietà nel genere che corrisponde alla differenza specifica⁸⁴. La contrarietà gli appare la differenza più grande fra specie distinte, poiché essa esprime la capacità del concetto di rimanere identico al variare massimo dei suoi predicati. Deleuze evidenzia le ragioni per le quali la differenza generica, in assoluto certamente più grande di quella specifica, viene considerata dallo Stagirita inferiore ad essa; le mancherebbe l'identità di un concetto generale al quale riferirsi come un predicato: «la differenza specifica è il massimo e la perfezione, ma soltanto a condizione dell'identità di un concetto indeterminato (genere)»⁸⁵. L'essere, infatti, non può

⁸² «Aristotele sviluppa una metafisica della rappresentazione che è il contrappunto esatto della posizione di Deleuze sulla differenza. La maniera aristotelica di iscrivere la differenza nella struttura della rappresentazione, nell'organizzazione armoniosa del *logos* evidenzia chiaramente l'alleanza fondamentale della rappresentazione e della differenza». P. MONTEBELLO, op. cit., p. 64.

⁸³ DR, p. 44- 45; trad. it. p. 45.

⁸⁴ «Poiché le cose che differiscono fra loro possono differire in grado maggiore o minore, ci deve essere anche una differenza massima e questa io chiamo contrarietà. E che la contrarietà sia la differenza massima risulta evidente per induzione. Infatti le cose che sono diverse per genere non ammettono fra loro alcun passaggio, ma sono fra loro distanti e incomparabili. Invece le cose che differiscono per specie si generano dai contrari, presi come estremi. Ora la differenza fra gli estremi, è massima». ARISTOTELE, *Metafisica*, I 4, 1055 a 3-10; Trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1997.

⁸⁵ DR, p. 48; trad. it. p. 48.

essere considerato, secondo Aristotele, come genere delle categorie, perché le differenze *sono*: se l'essere fosse il genere delle categorie, la specificazione non sarebbe possibile in quanto le differenze specifiche si annullerebbero. Le differenze generiche, come osserva Deleuze, continuano a riferirsi ad un concetto quasi identico, dal momento che l'Essere viene pensato come *sensu comune* che si distribuisce nelle categorie, determinate come $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, in maniera diseguale: esse, infatti, si dicono in rapporto ad un termine unico, l'Essere, ma si differenziano fra loro per il grado di proporzionalità che possiedono rispetto ad esso. Aristotele concepisce, dunque, la differenza come necessariamente subordinata all'identità del genere, nel caso della differenza specifica, e alla quasi identità dell'essere nel caso della differenza generica⁸⁶.

Né la differenza specifica né quella generica, secondo Deleuze, ci danno un concetto proprio della differenza; in entrambi i casi, essa viene iscritta nell'identità. Aristotele penserebbe la differenza soltanto come un concetto riflessivo subordinato, come si è visto, all'identità del concetto, all'opposizione dei predicati, all'analogia del giudizio (che rivela la radice morale della rappresentazione) e alla somiglianza della percezione, che riferisce l'esperienza sensibile a coordinate prestabilite ed eterne.

L'*analogia entis* ovvero l'idea di un rapporto interiore tra l'essere e gli essenti risolverebbe il problema determinato dall'impossibilità di pensare l'essere come un genere attraverso una nuova iscrizione della differenza nella quasi identità dell'essere. Aristotele, comunque, avrebbe introdotto una sorta d'incrinatura nel pensiero rivelando nuove possibilità per il pensiero della differenza. Il *Logos dei Generi*, infatti, è diverso da quello delle Specie, fondato sull'identità di un concetto in generale: il pensiero della differenza generica sembrerebbe avvinarsi alla differenza autentica intesa come ciò che rende possibile la determinazione⁸⁷. Pure

⁸⁶ «Differenti (*diáphora*) si dicono quelle cose che, pur essendo diverse, sono per qualche aspetto identiche: identiche non però per numero, bensì o per specie, o per genere o per analogia». ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ 9, 1018 a 12-15; trad. it. cit..

⁸⁷ «Sembra quasi che vi siano due "Logos" differenti in natura, ma mescolati l'uno all'altro: il Logos delle Specie, logos di ciò che si pensa e di ciò che si dice, che si fonda sulla condizione d'identità o di univocità di un concetto in generale preso come genere; e il logos dei Generi, logos di ciò che si pensa e di ciò che si dice attraverso di noi, che, libero dalla condizione, si muove nell'equivocità dell'Essere come nella diversità dei concetti più generali. Quando diciamo l'univoco non si tratta ancora dell'equivoco che si dice in noi? E non va qui riconosciuta una sorta d'incrinatura introdotta nel pensiero, che non cesserà di approfondirsi in un'altra atmosfera (non aristotelica)? Ma soprattutto non è già questa una nuova possibilità per il pensiero della differenza?». DR, p. 49; trad. it. p. 49.

avvertendo che la differenza specifica è massima in un senso molto relativo, lo Stagirita non ricerca un concetto assoluto della Differenza e preferisce riportare la differenza generica all'essere piuttosto che scioglierla dal riferimento ad un'identità superiore. La differenza, in tal modo, viene concepita come predicato nella comprensione del concetto o come differenza categoriale subordinata al riferimento di un senso comune dell'Essere.

L'ontologia di Aristotele risulterebbe consequenziale alla sua concezione della differenza: dal momento che quest'ultima, per essere pensata, deve essere subordinata all'identità del concetto e poiché la differenza fra i generi non può riferirsi all'Essere come Genere primo, questo deve essere concepito non come collettivo,

come un genere in rapporto alle proprie specie, ma soltanto distributivo e gerarchico: non ha contenuto in sé, ma soltanto un contenuto proporzionato ai termini formalmente differenti di cui lo si predica⁸⁸.

Per Aristotele, in effetti, l'Essere si distribuisce nelle categorie, imponendo loro una gerarchia determinata dal grado di analogia che ciascuna manifesta rispetto ad esso. Deleuze ammette che i testi aristotelici non hanno proposto manifestamente la tesi dell'analogia dell'essere, ma ritiene che la scolastica non abbia torto quando «traduce *πρός ἑν* con “analogia di proporzionalità”»⁸⁹, poiché il senso comune delle categorie è «una unità distributiva implicita e confusa»⁹⁰ che si spartisce effettivamente negli essenti. D'altra parte, la posizione della sostanza come senso primo dell'essere determina una gerarchia rispetto alla quale gli sembra legittimo riconoscere pure un'analogia di proporzione nella metafisica aristotelica. In breve, pur non essendoci in Aristotele alcun riferimento esplicito all'*analogia entis* – probabilmente perché al filosofo greco era del tutto estranea la bipartizione ontologica, scandita dal concetto di creazione, fra il creatore e le creature – sussistono nelle sue opere, in particolare nella *Metafisica*, elementi sufficienti a giustificare, almeno per Deleuze, l'interpretazione dei pensatori medievali⁹¹.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, p. 50 n.; trad. it. p. 50.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ A questo proposito molti studiosi, diversamente da Deleuze, ritengono che la scolastica abbia forzato i testi aristotelici nel riconoscervi una teorizzazione dell'analogia di proporzionalità. Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1962.

Ora, mentre in Aristotele l'analogia è concepita in relazione alle necessità della rappresentazione, per i medievali la questione è di natura essenzialmente teologica, dal momento che coinvolge l'essere di Dio minacciato dall'equivocità – poiché se l'essere si dice in molti sensi, senza una misura comune, della cosa, dell'animale, dell'uomo e di Dio, se si vuole mantenere la superiorità di Dio è meglio ammettere che egli non sia – e soprattutto dall'univocità che nega a Dio una differenza essenziale con le sue creature.

Si può considerare l'analogia come una via di mezzo tra l'equivocità e l'univocità dell'essere, tra l'idea che l'essere si dica in molti sensi (senza alcun riferimento comune) e l'idea che l'essere si dica in unico senso di tutto ciò di cui si dice. Essa è volta a preservare l'identità nell'alterità, il comune nella differenza, e ad assicurare la rappresentazione organica e garantire l'esercizio delle facoltà del giudizio, che sono il senso comune e il buon senso. Il giudizio, infatti, distribuisce e gerarchizza la pluralità dei sensi del concetto.

Dire che l'essere è analogo significa, per Deleuze, sostenere che la pluralità dei sensi dell'essere ha una comune misura analogica, un senso primo al quale essi si rapportano per analogia. In base all'analogia di proporzione, esiste un senso primo dell'essere, la sostanza, al quale tutti gli altri sensi si riferiscono per analogia e secondo una determinata proporzione; per l'analogia di proporzionalità, invece, la proporzione tra i sensi dell'essere non si riferisce più a un senso primo, di cui gli altri sarebbero degradazioni, ma all'interiorità della relazione che lega le categorie all'Essere. A Deleuze pare dunque legittima l'interpretazione scolastica di Aristotele dal momento che reputa l'analogia una visione teologica piuttosto che filosofica⁹².

La rappresentazione greca sarebbe quindi il prodotto della sottomissione dell'Essere alle esigenze di un pensiero teologico o egologico. Una sorta di soggettivismo *ante litteram* muoverebbe la filosofia aristotelica: i limiti del pensiero del pensiero umano si estendono all'essente e l'ontologia analogica riflette la prospettiva antropologica sull'essere. Qual è lo scopo della lotta contro l'indeterminato messa in scena nella *Metafisica* se non quello di salvaguardare le nostre deboli facoltà? Lo stesso principio di non contraddizione non è forse un limite del *Logos* che pretende di imporsi all'Essere?

⁹² «analogia fu sempre una visione teologica, non filosofica, adattata alle forme di Dio, del mondo e di Dio». LS, p. 210; trad. it. p. 159

Si può credere, come Nietzsche e Deleuze, che solo ragioni morali possono spiegare l'esigenza filosofica di porre un limite alla *hybris*. La ricerca di principi saldi e indubitabili, il bisogno di contrastare la confusione degli elementi, nascono probabilmente dalla debolezza: la paura, il disagio, l'ostinata volontà di non essere ingannati, potrebbero essere le ragioni "troppo umane" che si affermano con la filosofia. Certo, non sono mancati i filosofi che hanno proposto di superare la condizione umana eppure sono stati, come afferma Deleuze, comete nel firmamento filosofico: sono stati maledetti, oscurati ed espulsi dal canone della filosofia.

Non si vuole discutere in questa sede l'esistenza di questo canone, poiché si vuole chiarire la posizione del filosofo francese alla luce di questo presupposto. Ammettiamo quindi che sia vero, concediamo che la viltà abbia impresso il suo marchio all'impresa filosofica. È interessante seguire lo sviluppo della pretesa deleuziana di abbandonare la prospettiva umana per concedere alla filosofia un nuovo valore. L'epurazione di ogni carattere antropologico dal pensiero filosofico rappresenta, indubbiamente, lo scopo principale della proposta teorica deleuziana. L'affermazione dell'univocità dell'essere è il fulcro di questo progetto teso a superare i limiti della condizione umana per aprire il pensiero all'impensabile invece di riferirlo soltanto al determinato⁹³.

⁹³ «l'affermazione dell'univocità si oppone all'equivocità aristotelica, matrice generale della metafisica della rappresentazione. Che cosa rimprovera Deleuze di fatto all'ontologia aristotelica? Essenzialmente di lasciare il fondo ontologico impensato ovvero di evitare il sorgere della differenza in quanto differenza». P. MONTEBELLO, op. cit., p. 63.

2. 4 L'univocità e la differenza in sé

Contro l'*analogia entis* e l'equivocità dell'Essere che gli corrisponde, Deleuze afferma, dunque, la tesi dell'univocità:

C'è sempre stata una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco. E c'è sempre stata una sola ontologia quella di Duns Scoto, che assegna all'essere una voce unica. [...] Ma da Parmenide ad Heidegger, è sempre la stessa voce a riproporsi, in un'eco che forma da sola tutto il dispiegarsi dell'univoco. Una sola voce suscita il clamore dell'Essere⁹⁴.

Naturalmente, egli è consapevole delle molte ontologie che si sono succedute nel corso della storia filosofica ma ritiene che la sola ontologia autentica sia quella dell'univocità, in virtù della quale l'Essere si dice in unico senso di tutti gli essenti.

Bisogna anzitutto considerare le ragioni per cui Deleuze parla di proposizione ontologica piuttosto che presentare l'univocità come una tesi ontologica *tout court*. A ben vedere, Deleuze propone una *logica dell'essere* piuttosto che un'ontologia; è la sostituzione della nozione di essenza con quella di senso a implicare il passaggio dall'ontologia alla logica. La mutazione che investe l'ontologia è determinata da una svolta che Deleuze riconosce nel kantismo. Quando la ricerca delle condizioni dell'esperienza prende il posto della indagine relativa all'essenza, l'ontologia subisce una trasformazione radicale divenendo logica. Il senso, infatti, è anzitutto un elemento implicato nel linguaggio, una componente della proposizione che rivela la potenza del pensiero di oltrepassare la semplice rappresentazione.

Ma come può Deleuze, dopo avere contestato il carattere soggettivistico dell'ontologia aristotelica, riferirsi positivamente a un'ontologia del senso? Il contrasto è solo apparente e si risolve dopo avere chiarito cosa si intenda qui per *senso*. Già nella recensione del 1953 a Hyppolite, Deleuze aveva sottolineato l'irriducibilità di tale nozione a qualsivoglia forma di antropologismo: delle dimensioni del senso diceva allora, infatti, che essa corrisponde all'inconscio del pensiero puro⁹⁵. Anche questo riferimento all'inconscio rischia un fraintendimento: non si deve confondere questa nozione con quella freudiana, essa non designa infatti

⁹⁴ DR, p. 52; trad. it. p. 52.

⁹⁵ «Ogni proposizione della coscienza implica un inconscio del pensiero puro che costituisce la sfera del senso in cui si regredisce all'infinito». *Ivi*, p. 202; trad. it. p. 202.

una dimensione soggettiva quanto piuttosto proprio quel «tutto che non è dato» che Bergson aveva teorizzato, ovvero, come vedremo, il tempo considerato nella sua forma pura e vuota.

Può essere utile ricordare che, nel testo su Nietzsche, Deleuze presenta il senso come il prodotto dell'azione di una forza: questo chiarisce ulteriormente il fatto che non si tratta della prospettiva di un soggetto interpretante ma del risultato di una dinamica che coinvolge tanto l'oggetto quanto il soggetto nel processo della loro genesi.

La logica aristotelica, preoccupata di stabilire i modi in cui l'essere si dice nel giudizio, distinguendo le sostanze dalle categorie, viene completamente rigettata da Deleuze che, al suo posto, afferma una logica di matrice stoica, concependo il senso come l'*espresso* della proposizione, distinto dal designato e dai designanti. Si tratta di una logica non predicativa che comprende l'attributo come un evento e il rapporto di attribuzione come un rapporto espressivo⁹⁶.

Come spiega Bherier⁹⁷, dal quale Deleuze attinge ampiamente per la sua *Logica del senso*, gli stoici introducono, accanto le sostanze e le proprietà, i cosiddetti esprimibili. L'idea di esprimibile viene utilizzata in relazione al problema del rapporto instaurato dalla copula tra il soggetto e il suo predicato. Poiché i termini del giudizio non costituiscono solo dei pensieri ma anche degli esseri reali bisogna chiarire in che modo si legano l'uno all'altro. A questo proposito, Platone aveva parlato di un legame di partecipazione, mentre Aristotele di un rapporto inclusione. Il problema evidenziato dagli stoici è che, se i termini del giudizio corrispondono a individui reali, la partecipazione o l'inclusione implicano: o l'indiscernibilità di soggetto e predicato o una pluralità di qualità proprie nell'individuo, cosa che comporterebbe la coincidenza paradossale di due realtà distinte. La soluzione stoica consiste nel concepire il predicato come un verbo e quindi nell'elidere la copula e sostituire al giudizio la forma della proposizione. La proposizione per gli stoici non presenta dunque la relazione tra due oggetti ma esprime una maniera d'essere

⁹⁶ Deleuze conosce questa logica attraverso l'opera di Hubert Elie pubblicata nel 1936, *Le complexe significabile*, che affronta il tema della distinzione tra cosa in sé (*extra animam*) e cosa come espresso nella proposizione (*declaratio, explicatio e significatio*).

⁹⁷ Cfr. E. BREHIER, *La theorie des incorporeles dans l'ancien stoicisme*, Vrin Paris 1928.

dell'oggetto, ovvero quello che Deleuze definisce un *evento incorporeo* «che ha quel minimo di essere che conviene a ciò che non è una cosa»⁹⁸.

La logica stoica appare particolarmente preziosa dal punto di vista deleuziano perché non si basa sulla classificazione aristotelica dei legami di attribuzione, sull'identità del concetto e l'inclusione dei predicati, né su una tavola delle categorie o sui criteri della specificazione nella rappresentazione; essa, invece, considera l'attributo come un effetto delle relazioni che si instaurano fra i corpi. Tale effetto si riflette nel senso di una proposizione e corrisponde all'espressione che è «esattamente la frontiera delle proposizioni e delle cose»⁹⁹.

Questa logica delle espressioni era stata ripresa già nel medioevo per risolvere il problema dei nomi di Dio, ovvero della maniera in cui Dio si rivela agli uomini. Gli attributi venivano allora concepiti come espressioni di Dio, i *logoi* o i veri nomi divini. In linea con questa tradizione, quando Deleuze afferma che «l'essere si dice in un solo senso di tutto ciò di cui si dice», non si cura di definire come l'essere si predica delle cose ma di come esso si esprima nelle cose.

Anche per Deleuze, ma per ragioni differenti da quelle aristoteliche, l'essere non è un genere. Egli afferma che è sufficiente sostituire il modello del giudizio, che esprime il legame tra oggetti distinti, con il modello della proposizione, che concepisce l'attribuzione nei termini di espressione, per comprendere che l'essere non è un genere.

Si ammette facilmente la possibilità che nomi o proposizioni possano avere un senso differente e un designato comune (Deleuze cita l'esempio "stella vespertina - stella mattutina"). A livello ontologico, si possono concepire sensi formalmente distinti che si riferiscono all'essere come ad un solo designato. Ma l'essere, a sua volta, in quanto si esprime si dice in un solo senso di tutti i designanti.

Nella concezione spinoziana degli attributi Deleuze rintraccia una trasposizione della teoria stoica del significato. Applicando la logica dell'espressione al dispositivo spinozista, si può riconoscere che l'attributo corrisponde all'espressione, i modi ai designanti mentre la sostanza è, insieme, espresso e designato comune. Gli attributi

⁹⁸ LS, p. 13; trad.it. p. 12.

⁹⁹ LS, p. 34; trad.it. p. 27.

esprimerebbero, quindi, la sostanza senza essere distinti numericamente, poiché pur essendo differenze reali non comportano alcuna divisione sostanziale.

La nozione di distinzione formale di Duns Scoto, per la quale si possono concepire “modalità” o “quiddità” distinte che appartengono ad un unico soggetto, anticiperebbe quella di distinzione reale in Spinoza. In base ad essa, sensi realmente distinti possono rapportarsi all’essere come a un solo designato.

Deleuze ripercorre le tappe principali dell’elaborazione dell’univocità dell’essere e riconosce proprio a Duns Scoto e Spinoza il merito di avere segnalato l’insufficienza della concezione analogica. Ad ogni modo, la versione scotista dell’univocità, non gli appare capace di superare completamente l’analogia. Il limite di Scoto risiederebbe nel porre la tesi dell’univocità in un equilibrio precario tra il panteismo e l’analogia, affermando l’univocità dell’essere solo a livello metafisico e sostenendo, invece, la plurivocità nella dimensione fisica. Per Scoto, infatti, a livello metafisico non ci sono differenze di forma, categoriali o sostanziali: l’essere è neutro al finito e all’infinito, al creato e all’increato, il che significa, come spiega Gilson, che «l’essere non è né l’uno né l’altro»¹⁰⁰. Deleuze è convinto che l’autore dell’ *Opus Oxoniense* «al fine di neutralizzare le forze d’analogia nel giudizio»¹⁰¹ neutralizza «l’essere in un concetto astratto, per questo *pensa* soltanto l’essere univoco»¹⁰². Spinoza, invece, rapporterebbe l’univocità alla sostanza come causa immanente che si esprime negli attributi e nei modi.

La tesi deleuziana si condensa quindi nell’affermazione che l’essere è ontologicamente uno e non si frantuma negli essenti ma resta unico come senso e come designato di espressioni o designanti distinti. I designanti dell’essere corrispondono ai suoi modi individuanti, alle differenze che determinano l’emergenza degli enti particolari. Deleuze ritiene che i modi individuanti debbano essere considerati come principi plastici che concorrono all’individuazione, e non corrispondono quindi all’individuale ma appartengono interamente al campo pre-individuale. La pluralità dei modi non compromette l’univocità dell’essere, poiché

Non è l’essere a dividersi secondo le esigenze della rappresentazione, ma tutte le cose si ripartiscono in esso nell’univocità della semplice presenza¹⁰³.

¹⁰⁰ E. GILSON, *Jean Duns Scoto, introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, p. 100.

¹⁰¹ DR, p. 57; trad. it. p. 57.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, p. 54; trad. it. p. 54.

Si ricordi che l'univocità dell'essere è concepita in relazione al progetto di riportare la differenza nel pensiero: Deleuze ritiene che solo un'ontologia univoca possa condurre alla realizzazione di questo scopo. L'univocità è ritenuta condizione necessaria al superamento della struttura gerarchica degli essenti determinata dal primato dell'identità. Univocità, in ogni caso, non significa primato dell'Uno sull'Essere: non c'è nulla al di sopra dell'essere, esso stesso non è primo rispetto agli essenti che lo esprimono. L'essere univoco è immanente ad ogni sua manifestazione, esso è uguale in ciascuna, sebbene loro siano differenti fra loro, pertanto si dice della differenza stessa.

Il limite maggiore dell'analogia si rivelerebbe nella sua incapacità di rendere conto del principio di individuazione, ricercato nell'individuo già determinato e nelle dimensioni formali e materiali. L'analogia considera il particolare nella sua conformità al generale (materia e forma) e ricerca il principio di individuazione negli individui già costituiti. L'univocità, invece, riferisce l'essere ai modi individuanti, non a individui determinati: l'essere è uguale rispetto ai fattori individuanti che concorrono a determinare l'individuo. Nell'univocità, l'essere può essere considerato comune perché le differenze individuanti, diversamente da quelle specifiche, «“non sono” e non hanno ragione di essere [...] perché dipendono da un non-essere senza negazione»¹⁰⁴. Solo l'individualità è equivoca, non l'Essere che non divide nelle differenze essendo queste, al contrario, a ripartirsi in esso.

Ora la differenza dei modi individuanti, pensata come differenza di potenziale è la condizione, secondo Deleuze, di ogni individuazione. Senza questa differenza non si avvierebbe il processo di individuazione. L'ipotesi deleuziana è che i modi di individuazione precedano sia la forma che la materia e come tali siano in un certo senso non-esseri e tuttavia reali.

La differenza non è stata pensata per se stessa in quanto subordinata all'identità del concetto di genere, come differenza specifica, e nell'Essere, in quanto differenza generica. Solo concependo l'essere come uguale in tutte le sue espressioni è possibile arrivare ad un concetto proprio della differenza. Si tratta di pervenire al concetto della differenza intesa come ciò che determina l'essenza del dato, che fa sì che esso sia dato. Il torto del pensiero rappresentativo risiederebbe nel fatto che ha posto come

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 57; trad. it. p. 57.

suo oggetto il già determinato, giudicando impensabile quanto precede la determinazione. Deleuze, da parte sua, sostiene che il pensiero nasce solo a partire dal confronto diretto con la linea sottile che separa la forma dall'informe, il quale resiste dietro ogni determinazione: il fondo vissuto nella filosofia classica come un pericolo da scongiurare, poiché minaccia tanto i modelli quanto i modellati, sarebbe in realtà l'unica fonte del pensare oltre che la sorgente dalla quale sgorgano le determinazioni.

L'univocità comporta quindi il superamento del pensiero categorico. La categoria, infatti, fa parte della visione analogica: definite kantianamente come condizioni di ogni esperienza possibile, le categorie corrispondono in Aristotele ai differenti sensi della parola essere. Non c'è possibilità che un pensiero proceda per categorie se non ha come sfondo l'idea che l'essere si dica delle cose in maniera analogica. Dire che l'essere è univoco equivale ad affermare che non esistono differenze categoriali tra i sensi dell'essere. Ma il fatto che l'essere si dica in un solo senso di tutto ciò di cui dice non vuol dire che tra le cose non ci siano differenze, ma solo che non ci sono differenze categoriali, di forma, di genere o di specie, o ad essere precisi che esso non sono altro che apparenze. La conseguenza maggiore di una tale concezione ontologica è proprio l'abolizione di ogni gerarchia: tutto si equivale nell'essere anche se poi le cose di cui l'essere si dice (i modi individuanti) differiscono fra loro¹⁰⁵.

Ma come si distinguono allora le cose fra loro se si ammette l'univocità dell'essere? La pluralità dei sensi dell'essere introduceva un criterio preciso per la distinzione degli essenti. Sembra, invece, che l'univocità implichi una confusione nell'essere. Deleuze è consapevole di questa difficoltà, ma ritiene che l'univocità non porti all'indifferenza, che è solo un'illusione dello stesso pensiero rappresentativo, ma piuttosto è la condizione per concepire una differenza "distintiva" molto più forte di quella specifica poiché

La differenza non è il diverso. Il diverso è dato. Ma la differenza è ciò per cui il dato è dato, ed è dato come diverso. La differenza non è il fenomeno, ma il noumeno più prossimo al fenomeno¹⁰⁶.

¹⁰⁵ «Il sistema dell'Essere univoco è un sistema egualitario che non ammette alcuna gerarchia ontologica tra le cose esistenti – l'anima e il corpo, l'animale e l'uomo, il vivente e il non vivente. Se l'Essere è identico, allora non c'è non c'è alcuna entità che possieda un più grande valore ontologico». A. GUALANDI, op. cit., p. 18.

¹⁰⁶ DR, p. 286; trad. it. p. 287.

Se si concepisce la differenza non come un carattere discriminante di individui già determinati, che differiscono fra loro per il fatto di riferirsi ad un'unità che li comprende, ma come processo di attualizzazione del virtuale, la distinzione della cosa non dipenderà più dal suo differire dall'altro da sé, quanto invece da una differenza interna, dal differire della cosa in se stessa che si manifesta in occasione di quello che Deleuze definisce l'*evento*.

2. 5 L'evento e il senso

Alla fine degli anni ottanta, all'indomani della pubblicazione del testo su Leibniz, *Le pli*, in occasione di un'intervista, Deleuze afferma:

In tutti i miei libri ho cercato la natura dell'evento, il solo concetto filosofico capace di destituire il verbo essere e l'attributo¹⁰⁷.

L'evento viene quindi considerato da Deleuze un concetto che mette in crisi l'ontologia classica e, come vedremo, esso è l'elemento fondante della tesi dell'univocità.

La teoria dell'evento viene sviluppata in *Logica del senso*. In quest'opera – che rispetto a *Differenza e ripetizione* è considerata dal suo autore meno rivolta alla dimensione della profondità e diretta invece all'esplorazione della superficie – Deleuze espone, come si è visto, una concezione del senso ampiamente ispirata alla logica stoica. Riferendosi alla produzione letteraria di Lewis Carroll, il filosofo francese presenta «una categoria di cose specialissime gli eventi, gli eventi puri»¹⁰⁸. L'evento e il senso, in un primo momento, vengono identificati: di entrambi si dice che sono la frontiera del linguaggio e delle cose; solo successivamente questo due concetti verranno distinti.

I paradossi di Carroll rappresentano per Deleuze «la Passione del pensiero»¹⁰⁹ e non sono affatto giochi linguistici ricreativi ma rivelano l'ineffabile e l'impensabile,

¹⁰⁷ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in P, p. 194; trad. it. p. 188.

¹⁰⁸ LS, p. 9; trad.it. p. 9.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 92; trad. it. 72.

ciò che può essere soltanto pensato e che sfugge alla determinazione di un senso unico pretesa dal buon senso¹¹⁰. Essi presentano la simultaneità del divenire che rivela una temporalità irriducibile al semplice presente: «il buon senso è l'affermazione che, in ogni cosa, vi è un senso determinato; ma il paradosso è l'affermazione dei due sensi nello stesso tempo»¹¹¹. Così Alice non cresce senza rimpicciolire poiché diventa, nello stesso tempo, più grande di quanto non fosse e più piccola di quanto non sarà.

Il paradosso esprimerebbe l'essenza del divenire che spinge contemporaneamente verso il passato e il futuro tenendo insieme entrambe le dimensioni del tempo. Riprendendo la distinzione degli stoici tra corpi e incorporei, Deleuze sostiene che «i primi hanno un solo tempo: il presente» mentre gli altri, che «non sono cose o stati di cose, ma eventi», emergono nel tempo del «divenire che si divide all'infinito in passato e in futuro sempre schivando il presente»¹¹².

Gli stoici avrebbero inaugurato una nuova dualità che non ammette una separazione assoluta fra i suoi termini, e si presenta in netta opposizione a quella platonica: corpi ed eventi, infatti, pur essendo distinti, hanno fra loro una relazione costitutiva poiché sono le mescolanze fra i corpi a produrre gli eventi, seppure questi ultimi, come effetti incorporei, non abbiano alcuna somiglianza con essi. Corporeo è per gli stoici ciò che esiste, agisce e patisce ed è capace di produrre effetti. Il corpo è causa di effetti immateriali, ma gli incorporei sono incapaci di agire e di patire. L'essere è corpo, per gli stoici, mentre l'Ideale è extra-corporeo, un effetto che si produce alla superficie dei corpi. Gli stati di cose assumono così un valore sostanziale, mentre le entità ideali vengono ridotte a accidenti. La conseguenza di una simile dualità è il superamento della distinzione aristotelica tra sostanza e categorie, in funzione dell'affermazione del carattere sostanziale dei corpi e degli stati di cose. A questa realtà sostanziale si opporrebbe «un extra-essere che costituisce l'incorporeo come entità non esistente»¹¹³.

¹¹⁰ «I paradossi sono ricreazioni solo se li si considera come iniziative del pensiero, non quando li si considera come “la Passione del pensiero”, attraverso la scoperta di ciò che può essere soltanto pensato, di ciò che può essere soltanto parlato, che è parimenti l'ineffabile e l'impensabile Vuoto mentale, *Aiôn*». *Ibidem*.

¹¹¹ *Ivi*, p. 9; trad. it. p. 9.

¹¹² *Ivi*, p. 14; trad. it. p. 12.

¹¹³ *Ivi*, p. 16; trad. it. 14. «Non è difficile riconoscere delle profonde analogie tra la dottrina dell'evento di Heidegger e quella di Deleuze. Le tre tensioni temporali dell'*Ereignis*: apertura, riposo e ritiro diventano in Deleuze, le tre fasi temporali attraverso le quali l'Essere abbandona il suo “stato pre-individuale”, per svelarsi negli stati di cose (l'essente), negli oggetti e nei soggetti “individuati” dove esso dimora per un certo tempo

La logica stoica opera, effettivamente, il primo rovesciamento del platonismo ponendo la causalità nella corporeità e considerando le idee come prodotti senza realtà sostanziale:

non sono qualità o proprietà fisiche, ma attributi logici o dialettici. Non sono cose o stati di cose, ma eventi¹¹⁴.

L'attributo, come spiega Deleuze, citando Brehier, non è una qualità né un essere bensì una *maniera d'essere*. Esso non corrisponde tuttavia a un semplice accidente: «che c'è di più intimo, di più essenziale al corpo di eventi come crescere rimpicciolire, essere tagliati?»¹¹⁵. Ad ogni modo, l'evento, pur essendo un effetto dei corpi, è capace a sua volta di suscitare in essi una variazione, a patto di essere contro-effettuato dal pensiero: allora, esso coinvolge le cose in un divenire che provoca la dissoluzione della loro identità e irrompe nel tempo cronologico rivelando un Tempo puro che dilania ogni determinazione.

Il pensiero si trova di fronte all'evento come davanti al suo limite e nondimeno è in esso che trova la possibilità di pensare, la condizione autentica del suo libero esercizio. Manifestandosi come ciò che si sottrae all'identificazione, l'evento non si presta al riconoscimento ma invoca l'esercizio trascendente delle facoltà. Il linguaggio stesso deve superare la dimensione del dato per arrivare a dire l'evento. Non si tratta di volgersi a una dimensione ultrasensibile ma di cogliere, nella sensibilità, il divenire ovvero la metamorfosi incessante che travaglia i corpi.

Il concetto di evento viene identificato, in prima battuta, a quello di senso. In seguito si avverte l'importanza di non confonderli. Il primo, infatti, è concepito come una frattura nella continuità spazio temporale. Esso interviene nel presente in “stato di sorvolo” ma affinché produca un effetto nell'attualità deve essere contro-effettuato. Il senso corrisponde proprio a questa contro-effettuazione. Come il segno,

prima di *ritirarsi* in se stesso grazie alla “de-differenziazione” che la morte realizza. Ma ciò che bisogna riconoscere è soprattutto la differenza fra le due dottrine. Anche nel suo secondo periodo l'ontologia di Heidegger resta un'ontologia negativa poiché il pensiero, per lui, non può superare le determinazioni temporali che caratterizzano l'Essere come evento. Ogni discorso che tenta di pronunciare l'evento altrimenti è una forzatura metafisica che non incontra l'Essere ma il Nulla. Per Deleuze, al contrario, il pensiero non è mai davanti al Nulla, poiché “Essere” non designa un'istanza innominabile. Essere è ciò che si dice allo stesso modo che la Natura». A. GUALANDI, op. cit., p. 84.

¹¹⁴ LS, p. 13; trad. it. p. 12.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 14; trad. it. p. 13.

l'evento è una forma di presentazione del virtuale, capace di attualizzarsi solamente nel senso.

Senso ed evento troverebbero espressione soltanto in una logica delle proposizioni che pretende di opporsi alla logica classica. Rifacendosi alle teorie linguistiche di Benveniste e Russell, Deleuze analizza i tre tipi di rapporti che si realizzano nella proposizione: designazione, manifestazione, significazione. Ciascuno pone la proposizione in relazione con un elemento differente: il primo con gli stati di cose, il secondo con il soggetto dell'enunciazione, il terzo con i concetti universali. Deleuze ritiene che la dimensione del senso non è compresa in questa tripartizione e che occorra considerare un quarto tipo di rapporto, quello della proposizione con l'evento incorporeo alla superficie delle cose. Mentre si riconosce facilmente nella proposizione il designato, il soggetto che parla e il significato, non si può dire altrettanto del senso che è la dimensione sicuramente più enigmatica del linguaggio.

È a livello del senso che il pensiero è capace di contro-effettuare l'evento, mentre la designazione è capace di riferirsi solo ai corpi, la manifestazione esprime soltanto colui che parla, e la significazione rinvia ai concetti generali.

*Inscindibilmente il senso è l'esprimibile o l'espresso della proposizione e l'attributo dello stato di cose. Tende una faccia verso le cose, l'altra verso le proposizioni. Ma non si confonde con la proposizione che lo esprime più che con lo stato di cose o la qualità che la proposizione designa: è esattamente la frontiera delle proposizioni e delle cose. È quell'*aliquid*, a un tempo extra-essere e insistenza, quel minimo di essere che conviene alle insistenze. Ed è in questo senso che è "evento": a condizione di non confondere l'evento con la sua effettuazione spazio-temporale in uno stato di cose. Non si chiederà dunque quale sia il senso di un evento: l'evento è il senso stesso¹¹⁶.*

Pur non esistendo al di fuori della proposizione che lo esprime, il senso è dunque un attributo delle cose e non semplicemente un elemento del linguaggio. A rigore, non è riducibile né alla parola né al corpo e nessuna rappresentazione può arrivare a coglierlo¹¹⁷. Solo quando il pensiero si volge alla dimensione dell'evento, il senso

¹¹⁶ *Ivi*, p. 34; trad. it. p. 27.

¹¹⁷ «Gli stoici hanno saputo dirlo: né parola, né corpo, né rappresentazione sensibile, né rappresentazione razionale. Ben di più il "senso" sarebbe forse "neutro", affatto indifferente al particolare come al generale, al singolare come all'universale, al personale e all'impersonale. [...] del senso non è nemmeno possibile dire che esista: né nelle cose né nello spirito, né esistenza fisica né esistenza mentale [...] l'espresso non esiste al di fuori della sua espressione. È per ciò che non si può dire che il senso esista, ma soltanto che insista o sussista». *Ivi*, pp. 31-33; trad. it. pp. 25-27.

diviene pensabile come qualcosa che insiste e sussiste nelle cose pur non avendo una piena esistenza.

Maniere d'essere, dicevamo poco sopra, gli eventi si dicono nel linguaggio ma hanno un'esistenza ambigua poiché non appartengono al presente ma sono piuttosto "presenti vivi":

Non si può dire che essi esistano, ma piuttosto che essi sussistano o insistano, poiché hanno quel minimo di essere che conviene a ciò che non è una cosa, entità non esistente. Non sono sostantivi o aggettivi ma verbi. [...] Non sono presenti vivi, ma infiniti: *Aiôn* illimitato divenire che si divide in passato e in futuro, sempre schivando il presente¹¹⁸.

Deleuze insiste sull'importanza della distinzione tra l'evento puro e la sua effettuazione spazio-temporale. Ogni evento può incarnarsi in uno stato di cose senza per questo esaurirsi in esso. Il proprio dell'evento è di sottrarsi ad ogni presentazione: pur effettuandosi temporalmente esso rimane neutro e resiste impassibile ad ogni sua determinazione.

Sembrerebbe possibile riconoscere in questa dinamica di presentazione-nascondimento un ascendente heideggeriano, ma è necessario sottolineare come l'evento che sussiste al di là delle sue manifestazioni, diversamente dall'Essere di Heidegger, non è la negazione dell'ente e, d'altra parte, proprio l'ente potenzia al massimo grado la virtualità infinita che, fuori dalle sue effettuaioni, è completamente sterile e insignificante.

Il tema dell'evento chiarisce la posizione ontologica deleuziana; a partire da *Logica del senso*, infatti, si comprende che il significato che Deleuze attribuisce all'Essere non è affatto coincidente con quello della metafisica tradizionale, generale o speciale: né la totalità degli essenti né il *summum ens* rendono conto della realtà che Deleuze indica con il concetto di Essere che corrisponde all'unico «Evento in cui tutti gli eventi comunicano», quell'unico evento che rimane impassibile e neutro ad ogni evento che si attualizza nella storia¹¹⁹.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 13-14; trad. it. p.12.

¹¹⁹ «L'evento mette dunque in crisi l'idea di storia. Ciò che avviene, in quanto avviene e rompe con il passato, non appartiene alla storia e non potrebbe essere spiegato da essa». F. ZOURABICHVILI, op. cit., p. 19. «Dell'evento la storia afferra l'effettuazione negli stati di cose, ma l'evento nel suo divenire sfugge alla storia». G. DELEUZE, *Controllo e divenire* (1990) in P, p. 230; trad. it. p. 224.

Deleuze riprende il concetto stoico di *aliquid* per indicare questa dimensione che raccoglie i corpi e gli incorporei, un Essere indifferente tanto all'universale quanto al particolare e ontologicamente uno per enti formalmente distinti¹²⁰. Egli fa coincidere un tale Essere coincide con il Tempo vuoto, in cui passato, presente e futuro non sono affatto distinti ma coesistono in una sintesi paradossale.

Ogni evento è adeguato all'*Aiôn* intero, ogni evento comunica con tutti gli altri, tutti formano un solo Evento; evento dell'*Aiôn*, in cui essi hanno una verità eterna. [...] Ma l'*Aiôn* forma vuota e dispiegata del tempo, suddivide all'infinito ciò che lo frequenta senza mai abitarlo. Evento per tutti gli eventi, perciò l'unità degli eventi o degli effetti fra loro è del tipo del tutto diverso dall'unità delle cause corporee fra loro¹²¹.

Nondimeno, Deleuze pretende di indicare una realtà e non una semplice immagine mentale. L'evento, pur avendo una quasi - esistenza, è assolutamente reale e di esso si dice che non esiste solo perché si sottrae all'attualizzazione. L'Essere che si dice dell'evento indica una realtà implicata in ogni determinazione. In un certo senso, si tratta di un fondamento in quanto ragione sufficiente del determinato, ma questo fondamento è stranamente piegato verso ciò che fonda, da una parte, e verso un senza fondo indeterminato dall'altro¹²².

Non stupisce allora che Deleuze continui nonostante le forti critiche alla concezione tradizionale dell'Essere, ad affermare il carattere ontologico del proprio pensiero:

La filosofia si confonde con l'ontologia, ma l'ontologia si confonde con l'univocità dell'essere (analogia fu sempre una visione teologica, adattata alle forme di Dio, del mondo e dell'io). L'univocità dell'essere non vuol dire che vi è un solo e medesimo essere: al contrario gli essenti sono molteplici e differenti, sempre prodotti da una sintesi disgiuntiva, essi stessi disgiunti e divergenti, membra *disjuncta*. L'univocità dell'essere significa che l'essere è Voce che si dice in un solo e medesimo "senso" di tutto ciò di cui esso si dice. Ciò di cui esso si dice non è affatto il medesimo. Ma è il medesimo per tutto ciò di cui si dice. Giunge dunque come un evento unico per tutto ciò che accade alle cose più diverse, *eventum tantum* per tutti gli eventi, forma estrema per tutte le forme che restano disgiunte in essa, ma che fanno risuonare e ramificare la loro

¹²⁰ «L'evenemenzialità che in Deleuze "marca" l'essere, evita, a mio avviso, ogni possibile ricaduta nell'ottica di una metafisica rappresentativa poiché inteso come differenza, l'essere si presenta come pura *energeia*, virtualità infinita che si attualizza come movimento intensivo in uno spazio topologico. Un processo di differenziazione in cui avviene un mondo di cui l'essere è il "noumeno più prossimo", un accadere che è piena affermazione e dell'Uno e del Molteplice e dell'essere e del divenire e della necessità e del caso, un accadere nomadico rizomatico che rimanda come sua cifra alle tesi spinoziane dell'essere espressione e dell'eterno ritorno di Nietzsche». DI MARCO CHIARA, *Deleuze e il pensiero nomade*, F. Angeli, Milano 1995, pp. 63-64.

¹²¹ LS, p. 134; trad. it. p. 128.

¹²² Cfr., DR, p. 352; trad. it. p. 352.

disgiunzione. L'univocità dell'essere si confonde con l'uso positivo della sintesi disgiuntiva¹²³.

Ma cos'è questa sintesi disgiuntiva di cui si dice che considerata nel suo uso positivo essa si confonde con l'univocità?

Deleuze rifletterà a lungo sul valore della sintesi disgiuntiva anche quando le preoccupazioni ontologiche sembreranno ormai superate. Ancora in *Capitalismo e Schizofrenia* la sintesi disgiuntiva, alla quale viene dedicato un ampio capitolo, viene presentata come uno strumento conoscitivo utile alla comprensione del campo dell'incosciente. Nell'ambito di quella critica al complesso di Edipo che li ha resi celebri, Deleuze e Guattari indicano, riferendosi a Lacan, la schizofrenizzazione come processo alternativo per la cura. Come spiegano i due autori, questo processo consiste in un certo uso della sintesi disgiuntiva; lo schizofrenico, infatti,

è e resta nella disgiunzione: essa non sopprime la disgiunzione identificando i contraddittori [...] non identifica due contrari allo stesso, ma afferma la loro distanza come ciò che li lega l'uno all'altro in quanto differenti. [...] Inclusiva, la disgiunzione non si blocca sui suoi termini ma è al contrario illimitativa¹²⁴.

Non si tratta di una sintesi identificante dei contraddittori di stampo hegeliano, ma di un uso affermativo e inclusivo di quella sintesi disgiuntiva che Kant ha concepito soltanto in un senso esclusivo e limitativo. La *Critica della ragion pura* attribuisce a Dio l'esercizio della sintesi disgiuntiva: Dio ripartirebbe il possibile nelle cose operando per limitazione e negazione, per divisione ed esclusione. Deleuze non ripropone la versione kantiana della sintesi disgiuntiva ma concepisce la disgiunzione come un vincolo che lega insieme le differenze in una relazione paradossale che mantiene la distanza fra i suoi termini¹²⁵:

un'operazione secondo la quale due cose o due determinazioni sono affermate dalla loro differenza, cioè sono oggetti di affermazione simultanea soltanto nella misura in cui la loro differenza è essa stessa affermata, essa stessa affermativa. Non si tratta più di un'identità dei contrari, come tale ancora inseparabile da una movimento del negativo e dell'esclusione. Si tratta di una distanza positiva dei differenti: non più identificare dei contrari con il medesimo,

¹²³ LS, p. 210; trad. it. pp. 159-160.

¹²⁴ AE, p. 91; trad. it. p. 123.

¹²⁵ Scrive Montebello: «è dunque un vero paradosso che l'affermazione delle serie divergenti possa condurre alla loro comunicazione, che il disseminato possa produrre l'Uno, che il senza centro possa produrre un circolo di comunicazione». P. MONTEBELLO, op. cit., p. 91.

bensi affermare la loro distanza come ciò che riferisce l'uno all'altro in quanto "differenti"¹²⁶.

La disgiunzione non divide senza fare convergere, afferma la pluralità delle differenze multiple riferendola però a un campo che le comprende, non in una totalità inglobante ma nei termini di una rete che li mette in comunicazione fra loro in maniera paradossale dato che unisce i suoi elementi separandoli. Ne consegue una grande trasmutazione:

La divergenza delle serie affermate forma un cosmo e non più un mondo: il punto aleatorio che le percorre forma un contro-io e non più l'io; la disgiunzione, posta come sintesi, baratta il proprio principio teologico con un principio diabolico¹²⁷.

La sintesi disgiuntiva è dunque l'operazione che presiede alla manifestazione dell'Essere che si dice in un solo senso di tutte le differenze. Come Deleuze chiarirà in più occasioni, l'univocità non comporta la negazione della pluralità degli essenti al contrario sembra al filosofo la condizione affinché il differire sia portato alla massima potenza. L'unicità si può riferire solo al virtuale, un principio che cambia natura dividendosi senza per questo dissolversi nelle sue attualizzazioni. Tutto ciò che accade nel tempo sembrerebbe esprimere in modi sempre nuovi questo principio plastico che si può pensare come l'*evento puro* di cui a cui ogni singolo evento è espressione.

¹²⁶ LS, p. 202; trad. it. p. 154. Cfr., A. BADIOU, op. cit., p. 36: «È questo che Deleuze chiama "sintesi disgiuntiva": pensare il non-rapporto secondo l'Uno, che lo fonda separandone radicalmente i termini. Tenersi nell'attività della separazione come potenza dell'Essere. Spiegare che «il non-rapporto è ancora un rapporto, e anche un rapporto più profondo» perché pensa secondo il movimento divergente, o disgiungente, che separando continuamente, realizza la fecondità infinita e egalitaria dell'Uno. Ma questa sintesi disgiuntiva è la rovina dell'intenzionalità».

¹²⁷ LS, p. 206; trad. it. p. 157. «L'idea più profonda di Deleuze è forse questa : che la differenza è comunicazione, contaminazioni di eterogenei; che in altri termini una divergenza non scoppia mai senza una contaminazione reciproca dei punti di vista [...] L'incontro concettuale del Fuori e dell'Implicazione, l'*in*-determinazione del tempo come esteriorità complicata o differenza interna, conducono al concetto di sintesi disgiuntiva come natura stessa della relazione [...] Un incontro effettivo certamente non è fusionale, è necessaria tutta una *politesse*, un'arte delle distanze (né troppo vicino, né troppo lontano)». A. ZOURABICHVILI, op. cit., pp. 107-108.

2. 6 L'Uno e il molteplice

La storia delle interpretazioni dell'ontologia deleuziana è relativamente recente. Solo dopo il 1997, anno di pubblicazione del *Deleuze* di Alain Badiou, la dimensione ontologica della filosofia deleuziana diventa oggetto di analisi critiche anche molto divergenti fra loro. Nei quasi trent'anni trascorsi dalla pubblicazione di *Differenza e ripetizione*, pochissimi commentatori hanno rivolto la loro attenzione alla tesi dell'univocità dell'essere. Si deve riconoscere ad Alain Badiou il merito di avere spostato l'interesse degli studi deleuziani in questa direzione. Come spiegare il fatto che, prima di lui, la tesi dell'univocità resta praticamente inascoltata? E come, d'altra parte, la crescita esponenziale negli ultimi anni di studi orientati a comprendere la *metafisica* di Deleuze?

In parte, le ragioni di questa mancanza vanno ricercate nel grande successo delle opere scritte a quattro mani con Felix Guattari negli anni settanta: *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* vengono lette da molti a partire dall'*Anti-Edipo* e da *Mille piani*. In molti paesi, i primi testi di Deleuze vengono tradotti e pubblicati solo dopo la diffusione di questi lavori: così in Italia, Inghilterra e negli Stati Uniti, per non parlare della Germania dove ancora oggi molti degli scritti deleuziani non sono stati pubblicati, diversamente dall'*Anti-Edipo* già tradotto nel 1975. Il caso francese è evidentemente differente: il primo studio su Deleuze di Michel Cressole non considera minimamente il problema dell'essere e lo stesso si può dire per i successivi, almeno fino ai primi anni novanta. Anche in Francia, comunque, probabilmente il successo dell'*Anti-Edipo* è una delle cause del mancato interesse per questa regione del pensiero deleuziano. Non manca, tuttavia un'eccezione importante: Michel Foucault, già nel 1970, riconosceva un grande valore alla proposta teorica avanzata da Deleuze guardando soprattutto all'affermazione dell'univocità dell'essere come alla «condizione massima perché l'identità non governi la differenza, e la legge dello Stesso non la fissi come semplice opposizione nell'elemento del concetto»¹²⁸.

Ad ogni modo, ai pochi casi isolati si aggiungono, alla fine degli anni novanta, una serie crescente di studi critici sulla questione dell'univocità. La recezione e l'interpretazione del pensiero deleuziano è segnata da una linea di demarcazione che

¹²⁸ M. FOUCAULT, *Theatrum philosophicum*, op.cit..

separa nettamente il *prima* dal *dopo* Badiou. La maggior parte delle monografie su Deleuze pubblicate dopo il 1997 analizza la questione ontologica e prende posizione rispetto all'interpretazione di Badiou. Quest'ultima è stata spesso contestata e rifiutata, con argomenti vari che oscillano tra l'affermazione di un valore marginale e in fin dei conti poco rilevante del problema dell'Essere nel sistema deleuziano, la critica all'interpretazione dell'univocità come affermazione del primato dell'Uno sul molteplice, fino all'accusa di una strategia narcisistica e retorica della critica di Badiou a Deleuze¹²⁹. I detrattori sono numerosi e agguerriti. Sembra quasi che l'autentico deleuziano debba riconoscersi nella lotta contro l'interpretazione di Badiou colpevole di avere scritto «un libro falso, senza dubbio il più falso che si possa immaginare»¹³⁰, «un libro cattivo»¹³¹, che non tiene conto «né delle affermazioni né del metodo di Deleuze»¹³² e che «sfigura completamente la sua filosofia»¹³³.

La tesi fondamentale di Badiou è che il fulcro del pensiero deleuziano è costituito propria dalla questione ontologica¹³⁴. Su questo punto, in effetti, concordano molti dei critici contemporanei: che Deleuze fondi addirittura una nuova metafisica è opinione di un buon numero di interpreti. In particolare, però, Badiou ritiene che

contrariamente all'immagine comune, (Deleuze come liberatore del multiplo anarchico dei desideri e dell'erranze), contrariamente anche a delle apparenti indicazioni dell'opera, che giocano sull'opposizione multiplo/molteplicità [...] è alla venuta dell'Uno, ridefinito da Deleuze l'Uno-tutto, che si consacra, nella sua più alta destinazione, il pensiero¹³⁵.

È contro questa interpretazione che si concentra l'attacco congiunto di una fetta consistente degli studiosi di Deleuze.

La maggior parte degli interpreti ammette che la metafisica deleuziana è ambigua e complessa¹³⁶. Arnaud Villani, per esempio, sostiene che «La questione della

¹²⁹ «La clameur de l'être est un appel à la lecture des œuvres de Badiou». JOSE GIL, *Quatre méchantes notes sur un livre méchant*, "Futur Antérieur" 43, 1997-98/3, p. 73

¹³⁰ A. VILLANI, op. cit., p. 56.

¹³¹ JOSÉ GIL, cit., p. 71.

¹³² P. MONTEBELLO, p. 85.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ «La questione posta da Deleuze è la questione dell'Essere. Da un capo all'altro della sua opera, si tratta, sotto la costrizione di casi innumerevoli e casuali, di pensare il pensiero (il suo atto, il suo movimento) sul fondo di una pre-comprensione ontologica dell'Essere come Uno». A. BADIOU, op. cit., p. 32.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 19-20.

¹³⁶ Non era così fino a pochi anni fa, Tiziana Villani ancora nel 1998 sottolineando lo sforzo deleuziano di «restituire alla filosofia la sua carica trasformativa o meglio, creativa» affermava che «[...] la metafisica non gli

metafisica di Deleuze è senza dubbio la questione più complessa di un'opera complessa»¹³⁷ e avverte «l'assoluta impossibilità di dissociare univocità dell'essere e movimento intenso delle singolarità (che) segnano una metafisica a due teste, differenziale-indifferente»¹³⁸.

Jose Gil critica Badiou per avere considerato centrale il tema dell'univocità dimenticando completamente la pluralità di questioni che attraversano l'opera deleuziana. Gli contesta di considerare la differenza come una finzione, come distinzione formale e non reale – e tuttavia è proprio Deleuze a presentarla in questi termini! – e di non pensare adeguatamente l'immanenza né la sintesi disgiuntiva che determina un cambiamento del concetto di Uno è non è un operatore di chiusura¹³⁹. Il fatto che Deleuze indichi l'arte come un modello per la filosofia rivela secondo Gil lo scacco dell'ontologia nelle opere giovanili. Solo introducendo la nozione di piano di immanenza Deleuze recupererebbe l'ontologia nella maturità:

forse è la sperimentazione dell'immanenza nel pensiero che Deleuze realizza, che gli permetterà di avere un'altra idea dell'ontologia, muovendosi altrimenti che “nei concetti”. [...] è necessario che essi si lascino irrigare et superare dal movimento che li fa nascere e che viene da altrove, al quale essi imprime delle direzioni e delle velocità. [...] È un'altra idea di ontologia che si trova in tal modo esplicitata. Il piano di immanenza, ecco cosa permette questa strana reversibilità del movimento ontologico del pensiero, movimento di un'andata e ritorno simultaneo. [...] Ora, l'immanenza assicura l'univocità¹⁴⁰.

Monique Davide-Menard, filosofa e psicanalista, osserva che «l'idea stessa di ragione contingente è incompatibile con un'ontologia»¹⁴¹ e aggiunge:

Alain Badiou non si domanda mai perché il termine Essere non compare più in *Mille Piani*, né ne *La piega*, e molto poco in *Che cos'è la filosofia?*. La risposta potrebbe essere che Deleuze non ne ha più bisogno, e che il pensiero dei divenire serve a passare oltre poiché il punto di vista dell'univocità sul piano d'immanenza non è che un momento o un aspetto dei divenire, il modo di dire la caduta riduzionista nella quale è preso un divenire¹⁴².

appartiene; la metafisica ci dice di un orizzonte posto al di fuori del nostro divenire, si vuole principio ultimo e originario. La filosofia, per Deleuze, è invece un ambiente vibrante, al quale si co-appartiene in modo creativo». Cfr. T. VILLANI, *Gilles Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, costa&nolan, Milano 1998, p. 18.

¹³⁷ A. VILLANI, cit., p. 55.

¹³⁸ *Ivi*, p. 65.

¹³⁹ «Badiou tratta negligenemente le differenze individuanti, questo gli permette di porre l'Uno, in Deleuze, come unità, al posto di vedervi l'Essere come differenza interna e processo di differenziazione. In breve, si mette l'accento sul senso dell'Uno come unità di pluralità (il multiplo) invece di attaccarsi alla sua potenza di produzione differenziale». JOSE GIL, cit., p. 80.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 77.

¹⁴¹ MONIQUE DAVID-MENARD, *Deleuze et la psychanalyse*, P.U.F., Paris 2005, p. 115.

¹⁴² *Ivi*, p. 123.

Accanto a quanti preferiscono ignorare la dimensione ontologica della filosofia deleuziana, ci sono però molti altri che, come Badiou, la ritengono la chiave di volta del suo sistema. Pierre Montebello, ad esempio, afferma:

La tesi dell'univocità dell'essere, esposta per la prima volta in *Differenza e ripetizione*, forma la colonna vertebrale del pensiero deleuziano. Non abbiamo a che fare con un teoria passeggera che verrà abbandonata o rinnegata in seguito, ma con l'elemento più costante, il più decisivo, mantenuto fino alla fine, della filosofia deleuziana¹⁴³.

Egli però non ritiene che si possa dedurre da questa tesi in base alcun il primato dell'Uno e considera piuttosto necessario comprendere la relazione paradossale che Deleuze instaura tra unità e molteplicità.

Parlare a proposito di Deleuze, come fa Badiou, di una metafisica dell'Uno, dire che il multiplo sarebbe piegato all'Uno, o che l'Uno é "il solo" mentre o multipli non sono altro che simulacri, affermare che il suo metodo consiste nel superare un'opposizione statica (Uno/multiple, per esempio), verso l'assunzione qualitativa di uno dei suoi termini, significa non tenere conto né delle affermazioni né del metodo di Deleuze. Infine, è sfigurare interamente la sua filosofia¹⁴⁴.

In breve, contro l'interpretazione di Badiou si levano voci contrastanti: molti sostengono il primato della molteplicità sull'univocità, altri ritengono che la questione ontologica sia irrilevante rispetto alla totalità dell'opera deleuziana, qualcuno avverte la necessità di mediare queste interpretazioni giudicandole troppo parziali.

Chi voglia prendere posizione rispetto a queste letture divergenti non può esimersi dal compito di definire esattamente il senso che Deleuze attribuisce alla nozione di molteplicità, che non ha nulla a che vedere con la pluralità degli essenti riferendosi piuttosto alla dimensione della relazione. Chi crede sia possibile trovare in Deleuze un'attenzione alla pluralità degli essenti e delle relazioni che li intrecciano, non può esimersi dal riconoscere, alla fine, che la principale differenza oggetto dell'attenzione deleuziana non è quella estrinseca la Differenza pura. La molteplicità alla quale Deleuze è il mondo dei modi individuanti e niente affatto quella degli enti determinati.

¹⁴³ P. MONTEBELLO, op. cit., p. 61.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 85.

Resta comunque da affrontare il problema del primato, sul piano trascendentale, dell'unità o della molteplicità. Deleuze avverte attraverso la nozione di molteplice si risolve e si supera la contraddizione Uno/Molti, indicando la differenza intesa come variante intensiva, capace di provocare sempre nuove determinazioni.

Non sono né gli elementi né l'insieme a definire una molteplicità. Ciò che la definisce è la *e*, come qualcosa che ha luogo fra gli elementi o fra gli insiemi. *E*, *e*, *e*, il balbettamento. E anche se ci sono solo due termini, c'è sempre una e fra i due, che non è né l'uno né l'altro, ma che costituisce invece proprio una molteplicità¹⁴⁵.

La categoria di molteplicità viene utilizzata per denunciare le mistificazioni del pensiero dell'Uno e del molteplice che accordano un potere al negativo. Deleuze insiste nel sottolineare la distanza di questo concetto dal vocabolario filosofico tradizionale e in particolare dalla nozione di molteplice.

Ne *Il Bergsonismo*, Deleuze analizza questa nozione per spiegare il significato del virtuale che ai suoi occhi è il concetto fondamentale del vitalismo bergsoniano. Vale la pena ricordare come, proprio a questo livello, l'analisi deleuziana rileva in Bergson accenti platonici. Platone avrebbe compreso per primo la vanità delle generalizzazioni Uno-molti, che tanto avevano fatto discutere i suoi predecessori e che occupavano la dialettica soltanto quando essa viene erroneamente semplificata.

La nozione di molteplicità appare a Deleuze meno astratta della coppia concettuale Uno-molti, incapace di riferirsi ad una cosa reale. Concepita come differenza intrinseca, la molteplicità è irriducibile all'opposizione dialettica dell'uno e del molteplice, essa afferma piuttosto i due contraddittori contemporaneamente, sempre nella forma di quella sintesi disgiuntiva, presentata nel paragrafo precedente, che non opera come principio di identificazione dei contraddittori ma che mantiene, invece, disgiunte le opposizioni e proprio in questa distinzione si afferma come un atto sintetico paradossale.

Forse, coloro che contestano l'interpretazione di Badiou oppongono troppo ingenuamente il primato del molteplice sull'Uno. Essi sembrano dimenticare le indicazioni, pure ricorrenti nell'opera deleuziana, che ribadiscono l'irriducibilità della categoria di molteplicità a quella di molteplice.

¹⁴⁵ D, p. 43; trad. it. p. 42.

È stato Reimann a formulare in rapporto alla fisica e alle matematiche la nozione di “molteplicità” e di generi di molteplicità. [...] l'essenziale è che questa nozione dà luogo ad un sostantivo, di modo che “multiplo” cessa di essere un predicato da contrapporre all'Uno o da attribuire a un soggetto riconosciuto come uno. La molteplicità rimane completamente indifferente ai tradizionali problemi del multiplo e dell'uno, e soprattutto al problema di un soggetto che la condizionerebbe, la penserebbe, la deriverebbe da un'origine, ecc. Non c'è né l'uno né il multiplo, perché in ogni caso, ciò significherebbe rinviare a una coscienza che si ritroverebbe nell'uno e si svilupperebbe nell'altro¹⁴⁶.

Nel pensiero dell'Uno e del Molteplice si realizza, secondo Deleuze, una mistificazione che è possibile rivelare e denunciare proprio attraverso la categoria di molteplicità¹⁴⁷. Quest'ultima pretende certamente di avere una ricaduta sul piano etico, ma pensare che, in ultima analisi, il problema deleuziano sia quello di elaborare un modello relazionale utile a favorire la comunicazione fra i diversi, significherebbe davvero misconoscere il senso che egli attribuisce al pensiero. In ogni caso, i risvolti etici del concetto di molteplicità posso essere chiariti solo analizzando il concetto deleuziano di potenza.

2. 7 La potenza

Il concetto di potenza occupa, in effetti, una posizione decisiva nell'ontologia deleuziana. Diversamente da quanto sostiene Martin Heidegger, che considera la potenza e l'atto categorie riferibili solo all'essente e non all'essere, Deleuze propone di considerare la potenza come un concetto in grado di rivelare l'essenza della cosa.

La nozione, com'è noto, è di origine aristotelica e corrisponde, in un modo che chiaramente meriterebbe ulteriori analisi, ai concetti di *dynamis* ed *energheia*. Deleuze guarda soprattutto alla torsione spinozista e nietzscheana di questo concetto. Mentre Heidegger rimprovera Nietzsche per aver utilizzato la potenza come principio del mutamento applicandolo alla totalità del reale, rimanendo così sul piano

¹⁴⁶ F, pp. 22-23; trad. it. p. 28.

¹⁴⁷ Molto pertinente è la precisazione di Zourabichivili per il quale l'ontologia deleuziana non si riferisce alla totalità degli enti né tanto meno all'ente sommo e che piuttosto allude alla dimensione del trascendentale, alle condizioni dell'esperienza, come impersonale, a-soggettivo e pre-individuale: «È importante comprendere, per evitare ogni errore di lettura che l'importante non è l'Essere, ma il piano univoco, di pura immanenza, trascendentale a ogni differenziazione, universale ma non concettuale, e (per finirla con ogni assimilazione con l'Essere-Uno della tradizione ontologica) funzionale e macchinino, ma né sovra-inglobante né inglobante».

dell'essente, Deleuze, concependo la potenza senza alcun riferimento antropomorfo, le attribuisce un valore ontologico.

Heidegger ritiene che la potenza nietzscheana rifletta una sete di dominio; pensata come principio, essa realizzerebbe definitivamente l'umanizzazione dell'essente che ha segnato la storia della metafisica occidentale. La potenza nietzscheana sarebbe quindi l'ultima espressione di quel pensiero metafisico che ha dimenticato il problema dell'Essere. Nietzsche, quindi, non farebbe che portare a compimento la metafisica. Deleuze reputa completamente distorta questa interpretazione. La volontà di potenza non ha nulla a che vedere, per lui, con una volontà umana di potere.

La potenza, spiega Deleuze, non è l'oggetto ma il soggetto del volere. È la potenza e non la volontà a muovere l'esistente. Essa ha un carattere genetico e differenziale e non è soltanto il motore dell'agire umano ma della natura e della vita nel suo insieme.

Per chiarire lo statuto del concetto di potenza è necessario comprendere in che modo Deleuze riconosca un'identità tra Spinoza e Nietzsche. Egli rintraccia, infatti, in Spinoza una concezione della potenza molto simile a quella nietzscheana. Il filosofo olandese si riferisce alla potenza per indicare la capacità che hanno i modi di essere affettati, e non una forma di potere. I corpi possono essere affetti in molte maniere e ad ogni affezione corrisponde un aumento o una diminuzione della loro potenza di agire. Gli affetti sono precisamente i divenire inumani dell'uomo, il divenire altro da sé di tutti gli esistenti, provocato dall'incontro con il Fuori, che rivela loro inedite possibilità di vita:

le cose non si definiscono più in relazione ad un'essenza qualitativa – l'uomo è un animale razionale – ma ad una quantità di potenza [...] osservare una cosa dal punto di vista di ciò che le è possibile, è assolutamente diverso dal cercare di definirne l'essenza¹⁴⁸.

Lo scopo di Spinoza, per Deleuze, sarebbe quello di definire l'essenza come una quantità intensiva. Dal punto di vista di un essere univoco la sola differenza concepibile è infatti quella di grado. Gli esseri non si distinguono per la loro forma, il loro genere, la specie: tutto ciò che è rinvia a un grado di potenza. Dunque

¹⁴⁸ G. DELEUZE, *Cours à Vincennes*, 09/12/1980, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=9&groupe=Spinoza&langue=1>.

l'univocità apre ad un pensiero totalmente diverso da quello ordinario. Ma se si concepiscono le cose distinguendole fra loro soltanto per una differenza di grado della potenza, il mondo che si presenta davanti ai nostri occhi cambia radicalmente. Fra enti che appartengono ad una stessa specie possono esserci differenze maggiori che fra enti di specie diverse: ricorrente è l'esempio deleuziano del cavallo da soma e di quello da corsa: pur appartenendo alla medesima specie sono fra loro più diversi di quanto non lo sia il cavallo da soma da un bue al lavoro nei campi. Deleuze avverte che un'ontologia della potenza vuole essere prima di tutto una regola di vita, gli essenti infatti sono chiamati a scoprire, attraverso una sperimentazione attenta, la loro potenza di esistere e ad affermarla al massimo grado.

Chiariamo cosa si intende per gradi di potenza. Ad ogni grado di potenza corrisponde un certo potere di essere "affetto". Gli affetti sono le intensità di cui un essere è capace. Non si tratta di una possibilità che deve essere realizzata, di una potenza che deve compiersi in un atto; ogni potenza è perfettamente realizzata è ogni affetto completamente compiuto.

Deleuze riprende la distinzione spinoziana tra passioni tristi e passioni gioiose: le prime aumentano la potenza di agire, mentre le altre la riducono. Il fatto che una potenza o un affetto siano pienamente realizzati non esclude quindi la possibilità di una variazione. L'essenza di ogni cosa dipenderebbe, comunque, dalla sua potenza di essere affetta, la domanda relativa all'essenza dovrebbe subire, pertanto, un cambiamento radicale: il *che cos'è?* dovrebbe cedere il passo alla questione *di quale affetto è capace la cosa?*.

La nozione spinoziana di potenza appare a Deleuze molto simile a quella nietzscheana. Anche Spinoza, infatti, distingue la potenza dal potere (*potentia* e *potestas*). Ma è soltanto a livello dei modi che Deleuze ritiene si possa parlare di potenza nel senso di *potestas*: anche qui, come in Nietzsche, non si tratta di un potere di prevaricazione, ma al contrario della capacità dei modi di essere affetti, ovvero di un potere recettivo.

In realtà, Deleuze non manca di sottolineare una differenza tra Spinoza e Nietzsche proprio rispetto la questione dell'affezione: per il primo, infatti, si tratta di considerare le affezioni che un corpo può sopportare pur mantenendo la propria identità, per l'altro invece l'affezione ha un valore assolutamente positivo proprio

perché è capace di dissolvere l'identità. Se in Nietzsche, quindi, la potenza è ciò che demolisce ogni forma, per Spinoza invece è un elemento determinante che interviene a identificare il modo. Dal punto di vista nietzscheano, la teoria spinozista dell'affezione avrebbe ancora un carattere reattivo: «Spinoza non ha saputo elevarsi fino alla concezione di una volontà di potenza, egli ha confuso la potenza con una semplice forza e concepito la forza di maniera reattiva»¹⁴⁹.

Deleuze sviluppa il concetto di potenza in un senso marcatamente nietzscheano, fino al punto di sottrarlo completamente alla forma umana e riferendolo al Fuori dagli essenti: le cose vengono concepite come gradi di una potenza attribuita loro da una potenza che gli resta esteriore. Una potenza esterna che distrugge l'interiorità e la proietta fuori di sé.

La variazione degli affetti determina una mutazione nelle cose e comporta una contaminazione fra le determinazioni. Se per Spinoza il potere di essere affetto si accompagna alla tendenza a perseverare nel proprio essere, in Deleuze il *conatus* è rifiutato a vantaggio dell'affermazione della trasformazione, del divenire altro che si attiva proprio a partire dalla dissoluzione dell'identità del corpo affettato. Deleuze supera così il soggettivismo, affermando una potenza di trasformazione che non è espressione del soggetto ma delle forze che attraversano il campo trascendentale.

Ad ogni modo, la teoria degli affetti apre a nuovi modi di interpretazione del mondo considerato adesso nel suo essere coinvolto in una variazione continua.

Come vedremo, però, la potenza dei modi non manifesta se non il più basso livello della potenza di esistere. Analizzando, nel prossimo capitolo, la teoria spinozista della conoscenza, diverrà manifesto che l'affetto deve essere superato per attingere alla potenza infinita.

Per il momento possiamo quindi solo anticipare la familiarità che è possibile rintracciare tra la nozione di potenza e quella di molteplicità in Deleuze. Entrambe vogliono si riferiscono ad una zona di indiscernibilità, una soglia che separa e unisce le determinazioni. La sperimentazione della potenza comporta proprio un indugio sul piano della molteplicità che se da una parte espone al rischio di *cattivi incontri*, dall'altra, però, concede la possibilità di affermare attivamente la potenza di esistere.

¹⁴⁹ NP, p. 70 n.; trad. it. p. 93.

2. 8 L'attuale e il virtuale: del Tutto che non è dato

La teoria del tempo di Bergson, riletta attraverso il kantismo e poi rielaborata alla luce della dottrina dell'eterno ritorno, rappresenta per Deleuze la base per la rinascita dell'ontologia. La durata, secondo la prospettiva bergsoniana, è anzitutto il prodotto di un'esperienza psicologica: essa si presenta nel fenomeno complesso della memoria che raccoglie il passato e che contrae la molteplicità dei momenti che compongono il presente. Questi due aspetti della memoria (ricordo e contrazione) in realtà non rappresentano che il versante soggettivo della Rappresentazione, ad esso Bergson contrappone quello oggettivo composto da soggettività-bisogno, soggettività cervello e soggettività affezione. Semplificando, la linea oggettiva della Rappresentazione è quella che corrisponde al momento della percezione, mentre la linea soggettiva alla fase del ricordo. Ora, quando rappresentiamo un oggetto fuori di noi confondiamo questi due momenti: alla percezione, infatti, si sovrappone la memoria, al presente il passato; la rappresentazione è sempre un misto e come tale non arriva a darci l'essenza della cosa.

Distinguendo le due linee appena descritte e soffermandosi ad analizzare la memoria, Bergson giunge a spiegare il carattere diveniente del reale. Se consideriamo la nostra esperienza psicologica, la memoria infatti può essere concepita come una permanenza che si accompagna al mutamento o in altri termini come un divenire che dura. Questa sintesi tra invarianza e mutamento si realizza in virtù del carattere duale della durata che si manifesta nelle linee temporali che dividono il presente in due direzioni, «l'una orientata e dilatata verso il passato, l'altra contratta, e che si contrae verso il futuro»¹⁵⁰. Il mutamento si realizza nei processi di attualizzazione del virtuale che invece può essere pensato come una sorta di passato puro che permane non soltanto in sé stesso ma pure nella pluralità delle sue espressioni contingenti.

La nostra durata soggettiva è il mezzo che ci permette di cogliere la durata delle cose: «è rivelatrice di altre durate che battono a ritmi diversi, che differiscono in natura dalla mia»¹⁵¹. È attraverso l'intuizione come metodo che si può superare la

¹⁵⁰ B, p. 42.

¹⁵¹ B, p. 22.

durata soggettiva riconoscendo, fuori di noi, l'esistenza di altre durate¹⁵². Tra interiorità e mondo esterno non ci sarebbe quindi un relazione di opposizione ma una strana continuità tale che gli oggetti fuori di noi sono «in un certo senso a noi interiori»¹⁵³.

Con Bergson, la filosofia troverebbe il mezzo per arrivare a conoscere la realtà soggiacente alla cosa, la differenza che involupandosi determina la cosa, più che la cosa stessa. Egli concepisce questa ragione della cosa non come un intelligibile distinto da ciò che appare ma come virtuale che nel pensiero corrisponde al ricordo puro.

Ciò che Bergson chiama ricordo puro non ha nessuna esistenza psicologia. Perciò viene chiamato virtuale, inattivo e inconscio. [...] Bergson non usa il termine inconscio per designare una realtà psicologica al di fuori della coscienza, ma per designare una realtà non psicologica – l'essere così com'è in sé. A rigore solo il psicologico è presente. Solo il presente è "psicologico"; ma il passato è l'ontologia pura, il ricordo puro ha solo un significato ontologico¹⁵⁴.

Bergson contesta ogni interpretazione della realtà fondata su una visione del presente come realizzazione di una possibilità predeterminata ovvero come effetto necessario del passato. A questa visione ristretta del reale, si oppone proprio attraverso il concetto di durata che esprime un divenire continuo, irriducibile a ciò che è stato e soggetto di una differenziazione incessante. La realtà per Bergson è caratterizzata dalla produzione continua del nuovo, determinata dalla variazione inarrestabile del virtuale, che è autonoma e indipendente dal negativo.

Il virtuale corrisponde ad un passato che non passa e alimenta ogni divenire attualizzandosi in forme sempre nuove; ciò che è importante sottolineare è come esso mantenga con l'attualità una relazione indissolubile di scambio perpetuo. In ogni caso, il virtuale non è affatto il calco dell'attuale come lo era il possibile, ma è altro da ciò che determina pur restando, interiore ad ognuna delle sue attualizzazioni. Esso, infatti, si attualizza per linee divergenti e nel farlo cambia natura, dal momento che è una molteplicità continua ovvero una molteplicità che dividendosi si trasforma. Per questo motivo, non si può cogliere alcuna somiglianza tra il virtuale e l'attualità.

¹⁵² «L'intuizione non è affatto la durata stessa; è invece il movimento attraverso il quale usciamo dalla nostra propria durata, il metodo per il quale ci serviamo della nostra durata per affermare e riconoscere immediatamente l'esistenza di altre durate, al di sotto o al di sopra di noi». B, p. 23.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 45.

L'attenzione deleuziana è catturata dalla tre dimensioni ordinarie della temporalità, che riflettendosi nella virtualità, sembrano perdere ogni consistenza. Egli esamina l'idea bergsoniana secondo la quale il presente raccoglie il ricordo ma, nello stesso tempo, opera una contrazione del passato necessaria al passaggio al futuro. L'istinto induce a ridurre l'essere al presente e conseguentemente a ritenere che il passato non è più, ma Bergson dimostra come il passato permane, non passa: se così non fosse verrebbe meno proprio la condizione del divenire; lo stesso presente non sarebbe se non coesistesse con il passato che è stato e con il futuro che non è ancora. Si deve ammettere la persistenza del passato: il presente resterebbe bloccato, incapace di fluire, se non fosse passato nello stesso tempo in cui era presente¹⁵⁵. Così considerato il passato, più del presente dovrebbe, corrispondere all'Essere inteso come un Tempo che sussiste al di là della percezione. Il passato, secondo la prospettiva deleuziana, non si conserva semplicemente nella memoria, ma esiste come realtà oggettiva. È difficile immaginare un passato che si conserva in se stesso. Mentre siamo immediatamente persuasi che gli oggetti al di fuori della nostra esperienza immediata sussistono indipendentemente dalla nostra percezione, non è facile accogliere l'idea che il tempo passato non sia perduto. Bergson ritiene siano le circostanze a mostrare come il passato puro intervenga nel presente: è sempre una contingenza che provoca il salto indietro nella memoria, in vista della ricerca di elementi utili a realizzare il riconoscimento. In questa memoria-virtuale esisterebbero le immagini-ricordo che possono attualizzarsi o incarnarsi¹⁵⁶.

Nell'esperienza della memoria si ritrova l'unità ontologica: materia e memoria, percezione e il ricordo, presente e passato sono diversi soltanto per il loro grado di contrazione-distensione. Si deve pensare quindi la durata come un Tutto che si realizza secondo forme diverse nell'attualità? Deleuze si chiede effettivamente se esistano uno o molte durate in Bergson¹⁵⁷, e nota come la risposta a una tale domanda si variabile nei suoi testi: *Materia e memoria* sosterebbe una forma di pluralismo generalizzato, *L'evoluzione creatrice* una specie di pluralismo ristretto

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 48. «Passato e presente non designano due momenti successivi, ma due elementi che coesistono, di cui l'uno è il presente che non smette mai di passare, mentre l'altro è il passato, che non smette mai di essere e per cui tutti i presenti passano».

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 53.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 66.

mentre solo *Durata e simultaneità* introdurrebbe l'ipotesi ulteriore del monismo. Quest'ultima risposta, confrontata alle prime due, gli appare la più soddisfacente:

ci sarebbe un solo tempo, una sola durata, a cui tutto parteciperebbe, compresa la nostra coscienza, compresi gli esseri viventi e l'insieme del mondo materiale [...] *un solo tempo, uno, universale e impersonale*¹⁵⁸.

L'idea dell'Essere, come totalità omogenea che raccoglie il molteplice, viene giudicata da Bergson un'astrazione inutile e un misto mal analizzato. Ma per mezzo dell'intuizione, che consente la distinzione delle tendenze pure che intervengono a costituire le cose, egli scorge la possibilità di pensare l'Essere come un insieme di realtà differenti, che indefinitamente si sostituiscono le une alle altre. Una delle regole principali dell'intuizione consiste proprio nel pensare in termini di durata piuttosto che di spazio¹⁵⁹. Fintantoché adottiamo una prospettiva di tipo spaziale concepiamo il reale come caratterizzato soltanto da differenze di grado, mentre esistono differenze di natura ben più determinanti di quelle. Nella durata si manifestano, infatti, le differenze di natura, mentre nello spazio ogni cosa si distingue per la posizione occupata in un scala immaginaria. Durata ed estensione costituiscono, a ben vedere, le due tendenze principali che compongono il reale, esse appaiono all'intelletto come se fossero mescolate l'una all'altra, ma l'intuizione saprebbe distinguerle. Pensare in termini di durata significa cogliere il modo di essere delle cose nel tempo. Solo allora ci accorgiamo che una cosa non soltanto differisce dalle altre per la posizione che occupa nello spazio, o per un grado di partecipazione ad un modello supposto originario, ma soprattutto perché differisce nel tempo: essa ha una propria durata distinta dalle altre per il suo ritmo particolare, che di fatto si manifesta nel suo processo dissolutivo. L'essenza della cosa dipende quindi dal suo essere nel tempo.

Deleuze ritiene che la durata sia concepita da Bergson come «l'essenza variabile delle cose, fornendo così il tema di un'ontologia complessa»¹⁶⁰. Ciò non toglie che lo spazio mantenga il suo valore ontologico, essendo una delle due metà dell'assoluto.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 69.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 24.

«L'assoluto è differenza ma la differenza ha due volti: differenze di grado e differenze di natura»¹⁶¹, esso è dunque composto da due tipi di molteplicità, una numerica, discontinua e attuale, l'altra qualitativa, continua e virtuale.

Se si vuole definire una cosa bisogna quindi ammettere la compresenza in essa di tendenze divergenti, senza cedere all'interpretazione di queste tendenze servendosi di concetti astratti e generali: si perderebbe, così facendo, l'individualità della cosa.

L'analisi della durata rivela l'inadeguatezza della dialettica: essa infatti si presenta come un movimento con direzioni contrapposte, una verso il passato e la memoria, l'altra verso il futuro. Il procedimento dialettico che mira alla riconciliazione degli opposti per giungere alla definizione dell'essenza appare sterile a Bergson come a Deleuze «per la ragione semplicissima che con concetti o punti di vista non si farà mai una cosa»¹⁶². La combinazione dei contrari non dice nulla della durata perché non è capace di dire *les nuances*, le sfumature o i gradi della durata.

Le scoperte bergsoniane si estendono spostando l'analisi dall'esperienza psicologica al movimento. Anche quest'ultimo, infatti, si presenta come un misto che può essere scomposto nello spazio percorso dalla cosa che si muove e nell'alterazione che essa subisce nel corso del movimento. Le cose esterne durano a loro modo, indipendentemente da una coscienza che dura e che le percepisce in successione. Nel movimento, la durata appare come una componente essenziale dell'essere. Non si tratta di una pluralità ma di un Essere univoco che ha come peculiarità il fatto di cambiare natura dividendosi. Molteplicità è dunque un unico essere che si esprime in molti modi, ha un unico senso ma molti significati.

L'Essere, o il Tempo è una molteplicità ma non è multiplo è Uno conformemente al suo tipo di molteplicità¹⁶³.

Da quanto si è detto possiamo dedurre che è la nozione di mutamento a costituire il cardine dell'ontologia deleuziana, del resto la differenza interna cosa altro può essere se non la particolare torsione che caratterizza l'essere di una cosa?

Il primo risultato che ci consegna l'intuizione si riferisce proprio al concetto di Essere, erroneamente pensato come un tutto omogeneo, che invece si rivela un

¹⁶¹ *Ivi*, p. 25.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ B, p. 76.

insieme di realtà differenti che si sostituiscono le une alle altre indefinitamente. Se Deleuze non abbandona il concetto di essere è perché ritiene sia possibile attribuirgli un senso diverso da quello della tradizione, che giudica astratto e sterile. Un essere che non diserta le cose è la differenza stessa della cosa, la differenziazione che la determina come tale. La differenza interna della cosa, il suo essere corrisponde per Bergson al suo modo di essere nel tempo, tanto che l'essere si può definire come l'alterazione. La tesi bergsoniana è accolta completamente da Deleuze: la differenza intensiva ripete, infatti, l'idea di una variazione continua che determina la singolarità degli enti.

A questo punto, non ci rimane che analizzare la relazione che il pensiero può instaurare con una simile differenza, si tratta per noi di chiarire se, e fino a che punto, essa si configura nei termini di un rapporto conoscitivo.

VERITÀ La creazione del pensiero

3. 1 Sul carattere ambiguo della questione della verità nel pensiero di Gilles Deleuze

Sin dalle prime opere deleuziane, come si è visto nel primo capitolo, la nozione di verità è oggetto di una critica rigorosa: essa è contestata in ragione della sua origine morale, in *Nietzsche e la filosofia*; giudicata astratta e arbitraria in *Proust e i segni*; solo apparentemente respinta in *Differenza e ripetizione*, dove Deleuze afferma risolutamente che «la verità sotto ogni aspetto è questione di produzione e non di adeguazione»¹. In seguito, la questione della verità viene ripresa in contesti diversi: in *Logica del senso* si allude alla “verità eterna” dell’evento per indicare la dimensione del senso, rispetto alla quale già in *Differenza e ripetizione* si diceva che «è il luogo di una verità originaria e di una verità derivata»²; ne *L’immagine-tempo*, si discute la crisi del vero provocata dalla forma del tempo e la conseguente avanzata della potenza del falso, come ciò che «sostituisce e spodesta la forma del vero»³; in *Che cos’è la filosofia?* si afferma, infine, che è inutile ricorrere al rapporto del pensiero con il vero per definire la filosofia e si insiste sull’opportunità, già evidenziata nelle opere precedenti, di considerare il notevole e l’interessante categorie più rilevanti per il pensiero di quanto non lo sia la verità di cui si dice che, in fondo, «è soltanto ciò che il pensiero crea».⁴ L’assimilazione del pensiero filosofico ad un costruttivismo non sembra riservare alcuno spazio all’idea di verità. La sentenza deleuziana pare non ammettere appello:

¹ DR, p. 200; trad. it. p. 200.

² *Ivi*, p. 207; trad. it. p. 207.

³ C2, p. 171; trad. it. p. 148.

⁴ QP, p. 55; trad. it. p. 44.

La filosofia non consiste nel sapere, non c'è verità che la ispiri; ci sono piuttosto delle categorie come quelle di Interessante, di Notevole o di Importante, che decidono della riuscita o dello scacco non prima però di aver costruito⁵.

L'uso della maiuscola per indicare l'Interessante, il Notevole, e l'Importante avverte l'interprete che non si tratta di categorie che rinviano al giudizio soggettivo. Non c'è, come vedremo, nella filosofia deleuziana alcun relativismo soggettivo che si opponga all'idea di una verità assoluta⁶. D'altra parte, è nota la dissoluzione del soggetto implicata nell'affermazione del pensiero della differenza. Ci troveremmo di fronte a un evidente controsenso se si affermasse a livello gnoseologico una sorta di riabilitazione del soggettivismo.

Pur identificando la filosofia con il costruttivismo, e nonostante le numerose dichiarazioni che ostentano un marcato disinteresse nei confronti del vero, gli scritti deleuziani – in particolare quelli giovanili – attestano un'attenzione persistente alla possibilità di riformare la dottrina della verità e di ripensare il senso della conoscenza filosofica. La ricerca deleuziana sembra diretta alla definizione di un nuovo concetto di verità, irriducibile tanto al piano oggettivo quanto a quello soggettivo. In questo proposito, il kantismo gioca un ruolo decisivo. Il concetto kantiano di trascendentale inaugura, secondo Deleuze, una nuova epoca della filosofia. Esso, infatti, rivelando un campo pre-individuale che condiziona l'esperienza pur restandone distinto, mostra i limiti del pensiero rappresentativo. Ad ogni modo, si è visto, quanto la nozione di trascendentale venga completamente riveduta da Deleuze fino a condurre ad esiti sotto molto aspetti affini a quelli dell'idealismo.

In realtà, nessuna opera deleuziana, nemmeno *Differenza e ripetizione*, che pure l'annuncia, espone in maniera sistematica una nuova dottrina della verità. Peraltro, i segni del rifiuto della dimensione problematica del rapporto del pensiero con il vero sono più numerosi di quelli che possono indurre a ritenere che Deleuze proponga, di fatto, una definizione nuova del concetto di verità. Se, nonostante questo, siamo convinti che la questione della verità occupi una posizione rilevante nel sistema

⁵ *Ivi*, p. 80; trad. it. p. 73.

⁶ Su questo punto Zourabichivili osserva: «Far dipendere la verità da un atto di creazione non significa confinarla nel soggettivismo, sottometterla al capriccio di una volontà individuale (relativismo che, come sappiamo, annullerebbe l'idea di verità). Deleuze mostra al contrario che l'atto di pensare mette necessariamente in crisi la soggettività, e che la necessità lontano dall'esaurire il desiderio di un soggetto pensante già costituito, non si conquista che nello stato di un pensiero fuori da se stesso, che non è assolutamente potente se non al punto estremo della propria impotenza». F. ZOURABICHIVILI, op. cit., p. 18.

deleuziano è per una serie di ragioni che andranno definendosi ripercorrendo l'itinerario filosofico di Deleuze.

La ricorrenza del problema della verità nei testi deleuziani è manifesta. Tuttavia, esso resta stranamente involupato, senza essere mai affrontato direttamente. In genere, la riflessione intorno al vero è legata al tema più ampio del significato del pensiero. È proprio contestando l'immagine morale del pensiero che Deleuze abborda, per la prima volta, il tema della verità. Esso si riduce inizialmente alla critica del presupposto filosofico della natura retta e della buona volontà del pensiero: contro l'idea di una familiarità di diritto fra il soggetto pensante e la verità, il filosofo afferma la ritrosia del vero nei confronti del pensiero e, inversamente, il carattere involontario della ricerca della verità.

È sempre la violenza di un segno che ci costringe a cercare togliendoci la pace. Alla verità non si arriva per affinità o a forza di buon volere, essa si tradisce attraverso segni involontari⁷.

La critica alle “verità astratte” della filosofia è condotta, durante questa prima fase, in nome di verità necessarie e autentiche; Deleuze avverte che solo un pensiero involontario è capace di attingere a questo genere di verità. Non si tratta di conoscere gli stati di fatto, né tantomeno di superare la dimensione dell'apparenza per raggiungere quella delle essenze ideali e trascendenti. Al contrario, il pensiero deve volgersi alla tensione che anima la cosa, alla sua forza embrionale, alla dinamica soggiacente alle determinazioni. Naturalmente, si deve tener conto della prospettiva ontologica deleuziana che è la base di questa tesi. In particolare, è l'idea di virtuale a sostenere la convinzione che il pensiero non debba limitarsi a rappresentare la cosa, ma dirigersi al campo intensivo che la determina. Contro l'immagine ortodossa del pensiero, Deleuze afferma l'idea che la filosofia non consiste nel sapere, nel trovare la verità, quanto piuttosto nel crearla. Della verità, egli dice che non preesiste al pensiero, è da costruire e tuttavia precisa: «non è nella testa, è qualcosa che esiste»⁸. In realtà, come vedremo, questa creazione restituisce un sapere relativo alla vita e ai movimenti infiniti che la connotano. Essa, infatti, attinge i suoi elementi da una dimensione preesistente al pensiero e consiste, di fatto, in una loro ricombinazione

⁷ PS, p. 24; trad. it. p. 17.

⁸ G. DELEUZE, *Gli intercessori*, (1985), in P, p. 183; trad. it. p. 179.

tesa a produrre qualche cosa di nuovo in quanto espressione della potenza infinita delle forze differenziali che animano ogni ente.

Ad ogni modo, il pensiero deleuziano sembra attraversare, rispetto alla questione della verità, due fasi distinte. I primi testi, scritti fra gli anni cinquanta e sessanta, evidenziando i limiti della tradizione, mirano effettivamente ad una nuova dottrina della verità. In particolare, essi discutono una nozione di verità attribuita a Platone, giudicandola espressione di un pensiero che nega la vita e le contrappongono una versione alternativa. Riprendendo gli argomenti nietzscheani, Deleuze sostiene che, a partire dal platonismo, nella storia della filosofia si è affermata una “verità morale”, chiamata a rendere conto del senso dell’esistenza, a offrire una spiegazione alla sofferenza e all’ingiustizia che caratterizzano la vita. Da allora, la tensione conoscitiva della filosofia esprimerebbe soltanto l’intenzione morale di contrapporre al nostro un altro mondo, quello vero. Essa quindi dipenderebbe da una svalutazione dell’esistenza e dal desiderio di annientare la vita.

Se qualcuno vuole la verità ciò dipende non da quello che il mondo è ma da quello che non è. [...] la vita diventa un “errore” a cui si deve contrapporre la conoscenza, mentre il mondo diventa “apparenza” cui contrapporre un altro mondo, un al di là, ovvero un mondo veridico che risulta quindi strettamente legato alla volontà di considerare apparenza il mondo terreno⁹.

Contro il nichilismo negativo che permea la teoria della conoscenza, il filosofo afferma l’esigenza di «un’altra maniera di conoscere, un altro concetto di verità»¹⁰. Egli quindi non contesta l’aspirazione conoscitiva della filosofia, ma ritiene si debba sostituire la conoscenza che si oppone alla vita, frutto di un pensiero soggiogato dalle forze reattive, con un pensiero «capace di seguire la vita sino al limite di ciò che è in suo potere o addirittura di guidarla sino a questo limite».¹¹

Il giovane Deleuze, quindi, sente la necessità di riformare l’immagine dogmatica del pensiero in vista di una conoscenza autentica della realtà. Certo, quest’ultima appare fluida e sfuggente ma nondimeno è considerata intelligibile.

L’esigenza di una nuova concezione del vero si riflette nella proposta avanzata in *Differenza e ripetizione* di un pensiero a-categorico, capace di attingere alla

⁹ NP, p. 109; trad. it. p. 143.

¹⁰ *Ivi*, p. 113; trad. it. p. 148.

¹¹ *Ivi*, p. 115; trad. it. p. 150.

dimensione più originaria dell'esistente ovvero alla ragione genetica del dato. Ancora in *Logica del senso*, l'autore respinge il pensiero rappresentativo proprio in ragione della sua inadeguatezza a cogliere il movimento reale che fonda ogni determinazione, e la creazione si presenta come uno strumento utile ad accedere a tale dimensione, altrimenti destinata ad essere confinata allo *status* di una differenza maledetta che deve essere esorcizzata affinché sia possibile pensare.

Nelle opere successive, il progetto di riformare la dottrina della verità sembra essere abbandonato: il problema della conoscenza viene messo in secondo piano, e il carattere creativo del pensiero è considerato in funzione dell'obiettivo principale che viene assegnato al discorso filosofico: denunciare ogni mistificazione, lottare contro ogni sistema di repressione, mostrare che è sempre possibile costruire nuove vie di fuga dal *territorio* e dal sistema di controllo.

Se, in un primo momento, la creatività del pensiero è considerata soprattutto in relazione alla sua potenza conoscitiva, successivamente l'interesse deleuziano si sposta sulla valenza pratica dell'atto di creazione. In realtà, queste due posizioni non sono affatto contraddittorie: per Deleuze, infatti, sin dall'inizio non c'è conoscenza che non corrisponda, immediatamente, ad una nuova possibilità di vita e la creatività è un modo di esplorazione del reale e non una via di fuga dal concreto. Tuttavia, è indubbio che il modello del sapere venga declassato nelle ultime opere deleuziane a vantaggio di un'attenzione maggiore alla potenza etica ed estetica della pratica filosofica.

Definita come l'arte di inventare i concetti, la filosofia è chiamata a creare nuovi modi di esistenza piuttosto che a scoprire una realtà preesistente al pensiero. Che una simile realtà, indipendente dal pensare, sia ammessa nel sistema deleuziano, è evidente per quanto si è detto a proposito della nozione di virtuale. Tuttavia, il tema dell'esteriorità costituisce, in effetti, un punto debole nella posizione deleuziana del problema della verità. Da una parte, *le dehors* è garante della necessità del pensiero, dall'altra il rifiuto della trascendenza determina uno statuto ambiguo dell'esteriorità. L'affermazione dell'immanenza assoluta, infatti, comporta una concezione inedita del Fuori. Questa dimensione problematica è essenziale in vista della valutazione dell'Idea di verità che emerge nei testi deleuziani. Se da un lato l'alterità sembra mantenere una consistenza oggettiva e assolvere il ruolo di garante della necessità

del pensare, dall'altro l'ipotesi che la stessa soggettività sia il prodotto dell'inviluppo dell'esteriorità dissolve i poli costitutivi della relazione conoscitiva in un campo trascendentale univoco che non ammette la distinzione ordinaria tra l'essere e il pensiero.

Si deve riconoscere come il primo Deleuze, interprete di Hume e Bergson, sia molto diverso da colui che considera la filosofia come un costruttivismo. Il mondo, inteso come realtà autonoma e indipendente da colui che la osserva, appare molto più consistente in questa fase del pensiero deleuziano di quanto non lo sia nella maturità, nel corso della quale si assiste a un progressivo sgretolarsi della fiducia nell'esistenza delle cose. Il problema di credere al mondo – sintomo della conversione empirista auspicata in *Differenza e ripetizione* – diviene allora più urgente di quello relativo al significato del pensiero e della verità che aveva occupato una posizione centrale nei testi giovanili. Ciò non toglie valore agli esiti della prima riflessione deleuziana intorno alla questione della verità; al contrario, essi si rivelano decisivi laddove si tratta di affrontare effettivamente il nuovo problema di colui «che crede al mondo non come esistente ma come possibilità di movimenti e di intensità»¹².

In effetti, già negli scritti giovanili, Deleuze si preoccupa di mostrare l'infondatezza della pretesa di ridurre l'essere agli enti determinati e, soprattutto nella sua *Logica del senso*, si impegna a dare voce ad una regione ontologica che gli appare misconosciuta dalla filosofia classica: l'essere che insiste o sussiste piuttosto di esistere.

La sua tesi di stato aveva messo in rilievo i limiti del modello trascendentale platonico proprio in relazione a questa dimensione differenziale dell'essere: il pensiero rappresentativo e il modello del riconoscimento erano stati allora contestati in ragione della loro inadeguatezza ad immergersi in un simile abisso, e giudicati capaci di cogliere soltanto enti determinati e non il fondo da cui originano le determinazioni. Secondo la prospettiva deleuziana, la filosofia avrebbe dovuto indagare non l'*essenza* ma la *potenza* delle cose, che si rivela solo nella relazione che esse intrattengono con il virtuale. La verità diventava così lo spettro delle potenzialità infinite degli enti che si esprimevano in proporzione all'esperienza di problemi sempre nuovi. Essa implicava un atto creativo perché di fronte all'inatteso il pensiero

¹² QP, p. 72; trad. it. p. 65.

non poteva continuare a servirsi di schemi invarianti ma doveva inventare, ogni volta, nuovi concetti capaci di raccogliere in modo inedito elementi disparati. Questa verità, prodotto di una creazione, forse pretendeva più della verità, intesa come adeguazione, di dire il reale, di dirlo nella sua ombra, di dire proprio la parte umbratile dell'evento che non si lasciava rappresentare.

Il giovane Deleuze respingeva tanto l'idea di verità come essenza trascendente delle cose, quanto il concetto di vero come prodotto dell'uso concorde delle facoltà, in quanto espressione di una filosofia asservita alle istanze delle forze reattive e dell'opinione. E ancora di più rifiutava l'idea di verità come adeguazione della proposizione agli stati di cose. Tuttavia, egli era consapevole che la questione della verità non si esaurisce in queste espressioni e continuava a considerare il vero come valore, avvertendo la necessità di una riforma della teoria della verità. Certamente, si deve ammettere che il filosofo riservava già allora una posizione secondaria al problema della conoscenza rispetto al progetto di riaffermare la potenza critica e demistificante della filosofia. Tuttavia, il tema dell'immagine del pensiero e la preoccupazione di sciogliere il discorso filosofico dai presupposti morali comportava non soltanto una nuova definizione di ciò che significa pensare ma, insieme ad essa, un'inedita prospettiva gnoseologica. Il modello dell'empirismo trascendentale implicava, infatti, un ripensamento generale del processo dell'interrogazione teso alla definizione dell'essenza, e la proposta di un metodo complesso per la determinazione degli essenti.

Per molto tempo, Deleuze rimane persuaso della possibilità di cogliere, anche solo provvisoriamente, l'alterità radicale che provoca il pensiero. Tale determinazione, tuttavia, appare immediatamente problematica nella misura in cui non è attualizzata secondo la forma dell'identità di un concetto ma in un gesto creativo che contro-effettua l'incontro con il Fuori, producendo qualcosa di nuovo attraverso una sintesi inedita di elementi disparati che non cessano di ricadere nella totalità virtuale. Si tratta allora di chiarire in che modo una tale sintesi sia realizzabile e quanto essa possa essere considerata una procedura conoscitiva di un mondo che "esiste" al di là del pensiero. Il nostro problema riguarda quindi la possibilità di assicurare il pensare dal rischio della caduta nel delirio in virtù della relazione che esso instaura con l'esteriorità. Lo stesso Deleuze ha considerato il rapporto con il Fuori come l'unica

via capace di garantire al pensiero la sua necessità, strappandolo al suo torpore naturale, ma ha visto, nel tempo, un nemico più temibile della *bêtise*, l'erranza infinita che minaccia di coinvolgere ogni tentativo di pensare l'immanenza. Da parte nostra, crediamo si possano rintracciare nell'opera deleuziana elementi sufficienti a scongiurare questo pericolo soltanto volgendosi alla dimensione gnoseologica del costruttivismo. A noi pare, infatti, che il filosofo francese, ponendo un accento maggiore sulla valenza etica del pensiero non sviluppi fino in fondo il problema della conoscenza. Dal momento in cui si affida al filosofo il compito di denunciare ogni mistificazione, di svelare l'infondatezza di ogni preteso valore assoluto, di mostrare che al di là di ogni ipostatizzazione esistono infiniti mondi possibili è inevitabile che la conoscenza di questo mondo cessi di essere il polo d'orientamento del pensiero. Tuttavia, da una parte non si può trascurare il fatto che il primo Deleuze conceda tanto spazio alla questione della verità, dall'altra si direbbe che soltanto attorno ad essa la tensione etica della filosofia deleuziana possa trovare una valida base di appoggio.

Nietzsche diceva che i primi filosofi avevano dovuto indossare la maschera del prete ascetico per sopravvivere ma tale travestimento aveva finito col diventare un carattere della filosofia in sé; lo stesso fenomeno sembra ripetersi in Deleuze: egli probabilmente assume nelle prime opere il problema della verità come una maschera ma, nel tempo, diventa per lui quasi impossibile liberarsene. Vedremo che la tenuta del suo sistema filosofico dipende, almeno in parte, proprio dalle soluzioni di questo problema appena accennate negli scritti giovanili.

3. 2 Il metodo di drammatizzazione

Il metodo di drammatizzazione è il soggetto di una conferenza tenuta alla *Société Française de Philosophie* nel Gennaio del 1967. Deleuze esordisce mettendo in dubbio l'efficacia del domandare socratico per la scoperta dell'essenza.

La domanda *che cos'è?* potrebbe non essere una buona domanda per scoprire l'essenza o l'idea. Domande del tipo: *chi?*, *quanto?*, *come?*, *dove?*, *quando?*, potrebbero essere migliori sia per scoprire l'essenza sia per determinare qualche cosa di più importante riguardo all'Idea¹³.

Anche nel platonismo, che pure presenterebbe la domanda *che cos'è?* come la migliore rispetto alle forme confuse del domandare sofistico, questa formula rivelerebbe la propria debolezza animando, di fatto, soltanto i dialoghi aporetici. Il *Politico*, il *Filebo*, il *Sofista* e il *Parmenide*, ovvero i cosiddetti dialoghi dialettici, privilegierebbero invece questioni tipologiche, topologiche e posologiche. Nemmeno Aristotele prenderebbe sul serio la domanda *che cos'è?* che «compromette l'Idea come semplicità dell'essenza»¹⁴; in fin dei conti, secondo Deleuze, nella storia della filosofia forse soltanto Hegel si sarebbe affidato completamente a tale questione per definire l'essenza.

Il discorso deleuziano poggia sulla teoria dei dinamismi spazio-temporali: nel sistema rappresentativo ogni cosa si distingue per le qualità che possiede e per l'estensione che occupa: specificazione e organizzazione spaziale «costituiscono le condizioni della rappresentazione delle cose in generale»¹⁵. Ma al di là di queste condizioni sussistono, secondo Deleuze, i dinamismi spazio-temporali che le determinano. Egli definisce sub-rappresentativo il campo in cui si producono tali dinamismi: si tratterebbe della dimensione in cui si realizza ogni individuazione, di «uno *spatium* intensivo che preesiste a ogni qualità e a ogni estensione»¹⁶. Ogni determinazione dipenderebbe da un evento particolare che si realizza in questo campo intensivo pre-individuale. Non soltanto la cosa ma pure il concetto si determinerebbe in virtù di un dinamismo che si sottrae alla rappresentazione.

¹³ G. DELEUZE, *Il metodo di drammatizzazione*, (1967) in ID p. 131; trad. it. p. 116.

¹⁴ *Ivi*, p. 133; trad. it. p. 118.

¹⁵ *Ivi*, p. 134; trad. it. p. 119.

¹⁶ *Ivi*, p. 135; trad. it. p. 119.

Si è evidenziato, nel capitolo precedente, quanto Deleuze attinga dalla scienza per definire questa dimensione che corrisponde alla *pura differenza*. Pure in quest'occasione, per spiegare la sua teoria, egli propone una serie di esempi di carattere scientifico; l'unico prettamente filosofico si riferisce proprio alla verità:

non basta formulare la domanda astratta “che cos'è il vero?”. Da quando ci interroghiamo su “chi vuole il vero, quando e dove, come e quanto?”, abbiamo il compito di determinare dei soggetti larvali (il geloso, per esempio) e dei puri dinamismi spazio-temporali (sia far sorgere “la cosa” in se stessa, a una certa ora, in un certo luogo; sia accumulare gli indizi e i segni, di ora in ora e seguendo un percorso senza fine¹⁷).

Dietro il concetto di verità nella rappresentazione, che Deleuze riduce in quest'occasione ai due significati fondamentali di intuizione e induzione – «in una il appare in se stesso, in un'intuizione, mentre nell'altra il vero viene sempre inferito da qualcos'altro, dedotto in base a indizi, come se non ci fosse davvero»¹⁸ – si troverebbero «i dinamismi dell'inquisizione o della confessione, dell'accusa o dell'inchiesta, che lavorano in silenzio e in modo drammatico, e che mirano a determinare la divisione teorica del concetto»¹⁹.

Tanto il pensiero, quanto la realtà oggettiva dipenderebbero da movimenti di drammatizzazione che si realizzano in profondità. Definito come condizione dell'esperienza, il campo intensivo riflette, come ammette Deleuze, i caratteri dello schema kantiano, esso infatti si presenta come «determinazione a priori dello spazio e del tempo corrispondente a un concetto»²⁰. Deleuze evidenzia il problema del kantismo di giustificare il potere che hanno gli schemi trascendentali di determinare i concetti, pur avendo una natura differente dalla loro e accoglie la proposta dei post-kantiani di considerali come incarnazioni o attualizzazioni delle Idee. Ci sarebbe una differenza di natura tra le Idee e i concetti. Questi ultimi apparterrebbero alla rappresentazione, mentre le Idee opererebbero sotto il concetto nel fondo pre-individuale. L'Idea è una pura virtualità, dice Deleuze, ricorrendo ancora una volta all'immagine differenziale del campo intensivo. Essa si presenta come un insieme di rapporti differenziali fra elementi che esistono solo in virtù

¹⁷ *Ivi*, p. 137; trad. it. p. 122.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 138; trad. it. p. 122.

²⁰ *Ibidem*.

della loro determinazione reciproca. Essa è una molteplicità non per la pluralità degli elementi che la compongono, ma per la variabilità dei rapporti che possono instaurarsi fra loro determinando di volta in volta nuove singolarità.

Le singolarità sono *eventi ideali*. È possibile che le nozioni di singolare e di regolare, di rilevante e di ordinario, abbiano per la filosofia stessa un'importanza ontologica ed epistemologica molto più grande delle nozioni di vero e di falso, perché il senso dipende dalla distinzione e dalla distribuzione di questi punti che brillano nell'idea²¹.

Il livello di astrazione dell'argomentazione deleuziana è tale da provocare un certo disorientamento nel lettore: la sfera trascendentale si confonde con una realtà di fatto e non semplicemente di diritto. La virtualità dell'Idea corrisponde, in effetti, alla virtualità dell'essere: si attualizza differenziandosi, è completamente reale e non coincide affatto con il possibile. Ad ogni modo, quello che per noi è più rilevante, in relazione al problema della verità, è il fatto che le poche righe appena citate chiariscono come solo apparentemente il singolare e il rimarcabile, o in altri termini il notevole e l'interessante, si oppongano al vero. Deleuze stesso chiarirà qualche anno più tardi:

Le nozioni di importanza, di necessità, di interesse sono mille volte più determinanti della nozione di verità. Non perché la sostituiscano, quando perché misurano la verità di ciò che io dico²².

I campi di individuazione si presentano in alternativa al mondo trascendente delle essenze e tuttavia corrispondono al mondo vero verso il quale la filosofia si volge da sempre. Le idee, che operano al di là del concetto, animano la realtà che si agita dietro il mondo apollineo della rappresentazione. La singolarità come evento ideale è la misura del vero perché è il segno della sua attualizzazione.

Il testo che stiamo prendendo in esame riporta, nella parte conclusiva, gli interventi della sala. Dal nostro punto di vista, due interventi appaiono particolarmente interessanti. Il primo è di Ferdinand Alquié, celebre studioso di Descartes e Kant e professore di Deleuze alla Sorbona.

²¹ *Ivi*, p. 139; trad. it. p. 123.

²² G. DELEUZE, *Gli intercessori* (1985) in P, p. 177; trad. it. p. 173.

Alquié manifesta una certa idiosincrasia per la deriva scienziata del discorso deleuziano, che gli sembra portare la filosofia in una direzione che non le appartiene. Egli dichiara di avere intravisto una via di ritorno al piano propriamente filosofico, solo nella posizione del problema della verità ma di essere rimasto deluso dal domandare deleuziano che, a suo parere, non tocca il problema dell'essenza della verità ed esprime soltanto la dimensione psicologica e psicoanalitica della questione. L'allievo replica alle obiezioni sollevate dal maestro riconducendo i riferimenti extra-filosofici al progetto di una valorizzazione della specificità del discorso filosofico. E afferma che se, come ritiene Alquié, il suo discorso portasse a «dissolvere il concetto di verità in determinazioni psicologiche o psicoanalitiche»²³, egli ammetterebbe un completo «fallimento»²⁴.

La filosofia, e non soltanto la scienza o la matematica, sarebbe capace di descrivere l'idea come virtuale-reale e la domanda *chi cerca la verità?* – Deleuze aveva citato l'esempio del tipo geloso – non intende segnalare un tipo psicologico ma «una figura appartenente alla *nozione* stessa di verità»²⁵. Dopo Alquié è Philonenko, specialista di Kant e Fichte, a riportare il dibattito sul concetto di verità. Egli chiede se riferendosi ai post-kantiani Deleuze non intendesse soprattutto Maïmon e la risposta è affermativa. In particolare, Philonenko sottolinea l'influenza sulle argomentazioni deleuziane della nozione di differenziale di coscienza e fa notare che l'esito della speculazione di Maïmon è un principio scettico, che induce a giudicare il reale illusorio. Deleuze, da parte sua, nega che il suo sistema possa condurre alla stessa conclusione, evidenziando come la filosofia posseda gli strumenti necessari a determinare il sub-rappresentativo:

mi sembra che abbiamo il mezzo per penetrare nel sub-rappresentativo, per arrivare fino alla radice dei dinamismi spazio-temporali, fino alle Idee che si attualizzano in essi: gli elementi e gli eventi ideali, i rapporti e le singolarità sono perfettamente determinabili²⁶.

L'illusione apparirebbe soltanto nella dimensione dell'esteso e di ciò che è costituito. Ad essere illusoria sarebbe quindi la realtà della materia estesa e delle

²³ G. DELEUZE, *Il metodo di drammatizzazione* (1967) in ID, p. 149; trad. it. p. 132.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*; trad. it. p. 133.

²⁶ *Ivi*, p. 161; trad. it. pp. 143-144.

qualità che si manifestano nell'estensione e non la dimensione ideale corrispondente alla pura virtualità. A questo punto, con ragione, Philonenko segnala il carattere platonico della speculazione deleuziana; in fin dei conti, il ruolo giocato dalle idee per Deleuze sarebbe lo stesso che per Platone: la genesi del dato «compresa a partire dall'Idea, per quanto possa essere compresa, è sempre verace, veridica»²⁷. Deleuze replica affermando: «Sì, forse»²⁸. Philonenko incalza il suo interlocutore manifestandogli una perplessità: «dal lato della specificazione e della molteplicità proveremo la stessa verità che è in Platone, la stessa idea del vero: semplicità del vero sempre uguale a se stesso nella totalità della sua produzione?»²⁹. Deleuze non accetta una tale conclusione, e riconosce di ispirarsi soltanto al platonismo dell'ultima dialettica «dove le idee sono come molteplicità che devono essere percorse attraverso le questioni *come? quanto? in quale caso?* allora sì, tutto quello che ho detto mi sembra in effetti platonico. Se si tratta, al contrario, di un Platone partigiano della semplicità dell'essenza o di un ipseità dell'Idea, allora no!»³⁰.

Questo colloquio straordinario – pure per la sorprendente ammissione deleuziana di una forte familiarità del suo pensiero con quello platonico – ci permette di evidenziare alcuni elementi fondamentali in vista della definizione della questione della verità nell'opera deleuziana. Emerge, prima di tutto, l'attenzione di Deleuze nei confronti del problema. Si afferma l'esistenza di una dimensione ulteriore rispetto a quella della realtà oggettiva, estesa e qualificata. La filosofia è chiamata a esplorare questo campo pre-individuale che le scienze avrebbero già iniziato a indagare per conto loro. Si esprime, infine, la convinzione che il sub-rappresentativo possa essere determinato, ossia che la realtà vera sia pienamente conoscibile e corrispondente alla dimensione genetica di ciò che appare. La ricerca della verità viene orientata quindi su un piano diverso da quello del dato e tuttavia non trascendente. Infine, Deleuze respinge la possibilità di definire un'essenza semplice delle cose ma non rinuncia affatto a dirigere la filosofia alla scoperta delle cause dei fenomeni e indica il metodo di drammatizzazione come l'unico effettivamente capace di cogliere la verità distinta-oscuro che si nasconde al *Logos*. Una simile verità non potrà riferirsi agli stati di cose ma alla dinamica che è

²⁷ *Ivi*, p. 162; trad. it. p. 144.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

fondamento di ogni determinazione. Affinché il pensiero possa accedere al vero si deve quindi anzitutto comprendere come la forma dell'interrogazione sia una chiave che deve essere molata per imparare a pensare. Ogni risposta, infatti, è conseguente a un certo modo di domandare e fino a quando si pone la questione *che cos'è?* si pregiudica la semplicità dell'essenza, mentre rimane inesplorato il fondo genetico delle cose e del pensiero.

La domanda non è mai neutra, è essa stessa un risultato: la formula socratica si è imposta in quanto trasferiva sul piano filosofico le pretese del buon senso e del senso comune di assegnare, ogni volta, un unico senso ai fenomeni. Sulle ragioni di questa pretesa Deleuze, grazie a Nietzsche, si soffermerà a lungo fino a cogliere in esse la base di un sistema del giudizio che trova nella filosofia la sua giustificazione razionale ma si estende, purtroppo, ben al di là dei limiti angusti dell'Accademia.

3. 3 Dal sistema del giudizio all'emancipazione della verità

Voci. Scontri. Violenze. E poi la verità dei vincitori o dei vinti. Assegniamo al vero il potere di dirimere la contesa, definire ruoli, legittimare pretese, individuare vittime e carnefici: invochiamo il Vero per avere pace. Oppure, consacriamo noi stessi alla conoscenza, sperando di attingere almeno una porzione della potenza infinita che attribuiamo alla verità. Tuttavia, essa rivela soprattutto la nostra finitezza stabilendo un limite per la libertà. La verità è per noi ma anche contro di noi. Per noi, in quanto il privilegio della conoscenza qualifica la natura umana; contro di noi, perché la manifestazione della verità comporta una resa incondizionata dei nostri interessi e della nostra volontà. L'uomo partecipa alla costruzione della verità ma è costretto ad inchinarsi davanti a lei con la stessa necessità con cui il servo deve sottomettersi al padrone. Ma c'è una verità che risolve la lotta e una che la inasprisce. La prima risolve la disputa nel consenso, l'altra induce ad esercitare ogni violenza pur di affermare se stessa. La verità debole come una specie di *urdoxa* frena il conflitto e limita le pretese, pone un freno all'avidità. La verità forte invece ci coinvolge in una disputa infinita

imponendo un esercizio smisurato delle nostre facoltà, aumentando le nostre possibilità di agire piuttosto che diminuirle. Essa ci impone di superarci continuamente fino a perderci e diventare sconosciuti a noi stessi. Se la filosofia deleuziana aspira ancora alla conoscenza non è certamente alla verità del consenso intersoggettivo che si rivolge, né tantomeno al Vero trascendente che si offre come criterio selettivo utile a misurare le pretese dei rivali. In entrambi i casi si tratta di una verità che ci rende schiavi, dei valori dominanti o di una meta essenziale verso la quale dovremmo dirigere i nostri passi. Deleuze ricerca invece una verità che libera la vita, che rivela nuovi modi di esistenza piuttosto che imporsi come limite ideale.

Il sistema del giudizio, che è andato sviluppandosi dalla tragedia greca alla filosofia moderna, risponderebbe all'esigenza di una verità che risolva il conflitto distribuendo torti e responsabilità. Tale esigenza apparirebbe in tutta evidenza nella tradizione giudaico-cristiana. Spinoza e Nietzsche sarebbero i primi filosofi ad opporsi risolutamente alla dottrina del giudizio. Il primo, affermando l'univocità dell'essere, nega l'esistenza di un'istanza superiore come l'Uno o il Bene sulla quale possa fondarsi il giudizio. Il secondo svela invece il risentimento che anima la pretesa di giudicare la vita. È l'uomo del risentimento ad esigere colpevoli e responsabili prima fuori e poi dentro di sé, nella cattiva coscienza:

L'uomo verace insomma non vuole nient'altro che giudicare la vita, erige un valore superiore, il bene in nome del quale potrà giudicare, ha sete di giudicare, vede nella vita un male, una colpa da espiare: origine morale della nozione di verità. [...] La vita non deve essere giudicate né giustificata, è innocente, possiede "l'innocenza del divenire", aldilà del bene e del male³¹.

Solo quando l'esistente viene messo in relazione con l'infinito nell'ordine del tempo il giudizio diventa possibile. La vita si giudica allora in nome di valori superiori eterni e trascendenti. Gli uomini giudicano e vengono giudicati in funzione di forme predeterminate³². Il trionfo del sistema del giudizio si legherebbe ad una concezione distributiva e gerarchica dell'essere:

³¹ C2, pp. 179-180; trad. it. p.155.

³² «Quello che Nietzsche ha saputo ricavare è la condizione del giudizio: "la coscienza di avere un debito verso la divinità", l'avventura del debito che diventa di per sé infinito, e quindi impagabile». CC, p. 159; trad. it. p. 165.

Gli elementi di una dottrina del giudizio suppongono che gli dei assegnino dei *lotti* agli uomini e che gli uomini, a seconda dei loro lotti, siano idonei per questa o quella *forma*, per questo o quel *fine* organico. A quale forma mi consacra il mio lotto? Ma anche: il mio lotto corrisponde alla forma a cui pretendo?³³.

Il giudizio interviene a dirimere la contesa, a selezionare i pretendenti a riconoscere il diritto dell'uno e a sanzionare l'ingiusta pretesa dell'altro. Platone sarebbe il primo a istituire per la filosofia una simile tecnica selettiva. La teoria delle Idee, e in particolare la concezione della partecipazione, non avrebbe altro scopo se non la selezione. Con l'avvento della religione ebraica, non sono più le forme ideali e trascendenti ad essere il fondamento utile a fare la differenza, ma «il giudizio di Dio che costituisce la forma infinita»³⁴, rispetto alla quale rimaniamo debitori insolventi, condannati ad un asservimento senza fine. Tuttavia, l'uomo preferirebbe una tale sudditanza al superamento del sistema del giudizio poiché esso gli appare necessario al fine di distinguere gli esistenti, i modi di esistenza.

La sottomissione della vita al giogo del giudizio sarebbe legata al timore che tutto si equivalga: mettendo in discussione i criteri preesistenti ed eterni che orientano il giudizio, verrebbe meno la possibilità della distinzione. Eppure, Deleuze osserva che il giudizio si rivela inadeguato a discernere completamente quanto avviene nell'esistenza: non è forse vero che esso non può

cogliere quel che c'è di nuovo in un esistente, né presentire la creazione di un modo di esistenza? [...] Quale giudizio *expertise*, in arte, potrebbe vertere sull'opera futura?³⁵.

Un pensiero che giudica resta incapace di cogliere l'avvento del nuovo e si limita a riconoscere i valori dominanti. La mania del giudizio esprime, in effetti, il desiderio di imporre agli esistenti un ordine stabile e indiscutibile e si lega sempre a un sistema di sanzioni. Essa riflette l'intenzione di un'autorità che non vuole, in nessun modo, il mutamento dello *status quo* poiché teme l'anarchia in cui potrebbe sfociare il dissenso. Il fatto che la filosofia abbia confuso il pensiero con il giudizio è dunque sintomo del suo asservimento alle istanze dei poteri consolidati. Il modello del riconoscimento, che a prima vista potrebbe apparire semplicemente

³³ *Ivi*, p. 161; trad. it. p. 168.

³⁴ *Ivi*, p. 162; trad. it. p. 169.

³⁵ *Ivi*, p. 168; trad. it. p. 176.

come un'espressione semplicemente puerile del pensare, si rivela essere invece conseguenza di una serie di mistificazioni che determinano una filosofia sterile, o piuttosto fruttuosa solo per quanti detengono il potere, e incapace di porre realmente in questione la *doxa*.

Che cos'è un pensiero che non fa male ad alcuno, né a colui che pensa né agli altri? È il segno del riconoscimento dei mostruosi sponsali in cui il pensiero ritrova lo Stato e la Chiesa ritrova tutti i valori del tempo che ha fatto passare sotto la forma pura di un oggetto qualsiasi, santificato per l'eternità³⁶.

L'interesse deleuziano per la questione della verità è strettamente legato all'intenzione di farla finita con il sistema del giudizio. Alle verità eterne sulle quali è fondato il giudizio, Deleuze oppone un altro genere di verità che non trovano conferma nel consenso semplicemente perché appartengono all'avvenire e non al presente.

Pur rifiutando la trascendenza dei modelli, Deleuze non abbandona il progetto della selezione dei rivali che, in fondo, altro non è che l'espressione dell'esigenza umana di punti di riferimento che orientino l'agire e non soltanto il pensiero. Ed è, ancora una volta, guardando a Spinoza e Nietzsche che Deleuze trova risposta alle sue domande. Dal primo mutua la teoria degli affetti per la quale la selezione si effettua a partire dalla relazione fra gli esistenti: «è un problema di amore e di odio non di giudizio»³⁷. Quali affetti determina un corpo esterno sul mio? Passioni tristi o gioiose? Pur venendo a mancare l'Idea di un Bene superiore e trascendente non è tutto uguale e indifferente:

il fatto che non vi siano né il Bene né il Male, non significa che non vi siano più differenze. Non vi sono il Bene e il Male nella Natura, ma vi sono il buono e il cattivo per ogni modo esistente. L'opposizione morale del Bene e del Male scompare, ma questa sparizione non rende tutte le cose uguali, né tutti gli esseri³⁸.

Deleuze precisa che non si tratta di sostituire a criteri oggettivi il soggettivismo, poiché porre il problema in termini «va al di là di qualsiasi ogni soggettività»³⁹. Nietzsche proporrebbe un metodo ulteriore con la dottrina dell'eterno ritorno: si

³⁶ DR, p. 177; trad. it. P. 177

³⁷ CC, p. 169; trad. it. p. 176.

³⁸ SE, p. 233; trad. it. p. 198.

³⁹ CC, p. 169; trad. it. p. 176.

tratta di valutare «il modo in cui l'esistente si riempie di immanenza (l'Eterno ritorno come capacità di qualcosa di ritornare eternamente)»⁴⁰.

In entrambi i casi la selezione non si riferisce più alla pretesa ma alla potenza: nel primo è la variazione della mia potenza di esistere che mi consente di selezionare i corpi che mi convengono e aumentano la mia potenza di agire e quelli che, al contrario, la diminuiscono; nel secondo è il grado di potenza singolare di ogni essente che costituisce la sua misura.⁴¹

Dal punto di vista dell'essere, quindi, gli enti si equivalgono ma differiscono in base alla potenza. Con Spinoza e Nietzsche, la critica al sistema del giudizio determina il rifiuto della morale, che proprio su questo sistema è fondata, e l'affermazione di una nuova etica della potenza che, di fatto, corrisponde a una nuova ontologia in cui, come si osserva precedentemente, essenza e potenza si identificano.

Si afferma, in tal modo, una visione etica del mondo che libera l'esistente dall'assoggettamento ai principi e rivela l'angustia dei limiti imposti dalla morale. L'unico imperativo dell'etica sarà allora la realizzazione della potenza, come afferma risolutamente Deleuze: «Il compito etico consiste nel fare tutto quello che si può»⁴².

Dal punto di vista morale, l'esistenza è incompiuta e deve ricongiungersi con la sua essenza ideale e il giudizio interviene a misurare la prossimità dell'esistente particolare con la sua essenza. La prospettiva etica, invece, non ammette alcuna istanza superiore all'Essere e rifiuta il sistema del giudizio: gli enti si distinguono fra loro per il loro gradiente di potenza. L'uomo, come ogni altra cosa, non si definisce allora in relazione alla sua essenza ideale, ma in riferimento a ciò che può. Deleuze considera la potenza come una quantità intensiva e ricorre alla nozione di *possest* proposta da Cusano per spiegare che l'essenza della cosa corrisponde al possibile in atto. La potenza non è affatto oggetto di volontà, non è ciò che voglio ma ciò che possiedo. Si afferma in tal modo una maniera di essere al mondo completamente diversa da quella che impone il sistema del giudizio:

⁴⁰ *Ivi*, p. 171.

⁴¹ Bisogna giudicare gli esseri dall'interno «certamente non in nome della Legge o di Valori, né in virtù della loro coscienza, ma con i criteri puramente immanenti della loro esistenza». QP, p. 70; trad. it., p. 63.

⁴² SE, p. 248; trad. it. p. 211.

In una visione etica del mondo, abbiamo a che fare solo con la potenza ed il potere, e con nient'altro. La legge è identica al diritto. Le vere leggi naturali sono le norme del potere e non le regole del dovere. Per questo la legge morale, che intende proibire e comandare, implica una sorta di mistificazione: meno si comprendono le leggi di natura, ovvero le norme di vita, più le si interpreta come ordini e divieti. A tal punto che il filosofo deve fare attenzione ad usare il termine "legge" che conserva ancora un retrogusto morale: è meglio che parli di "verità eterne"⁴³.

Con Spinoza la verità diventa immanente e la conoscenza e il pensiero sono chiamati a indagare le possibilità della cosa. Si tratta di conoscerne il limite inteso non «come ciò tiene la cosa sotto una legge, né ciò che la conchiude o la separa ma al contrario ciò a partire da cui essa si dispiega e dispiega tutta la propria potenza».⁴⁴ Ma è soprattutto in Nietzsche che Deleuze rintraccia le coordinate di un nuovo tipo di pensiero capace di affermare la vita come criterio immanente di ogni valutazione.

Ma non si tratta di giudicare la vita in nome di un'istanza superiore, che sarebbe il bene, il vero, si tratta al contrario di valutare ogni essere, ogni azione e passione, ogni valore stesso, in rapporto alla vita ch'essi implicano. L'affetto come valutazione immanente al posto del giudizio come valore trascendente: "io amo o io detesto" invece di "io giudico"⁴⁵.

Con Nietzsche si afferma la possibilità di una *verità estetica* che si sottrae al pensiero rappresentativo ma che è tanto più vera, nel senso corrente del termine, di quella morale in quanto libera da ogni presupposto soggettivo. Il nostro filosofo indagherà a lungo sul senso di questo concetto di verità ma finirà col respingerlo un giorno, almeno nella sua pretesa di dire il Reale in se stesso.

⁴³ *Ivi*, p. 247; trad. it. p. 210.

⁴⁴ DR, p. 55; trad. it. p. 55.

⁴⁵ C2, pp. 184-185; trad. it. p. 159.

3. 4 Verità e creazione: la potenza del falso contro l'ideale ascetico

I primi riferimenti espliciti alla questione della verità nelle opere deleuziane si possono rintracciare proprio a partire dalla monografia su Nietzsche. Abbiamo visto che essa si lega immediatamente al proposito deleuziano di riformare la teoria del pensiero. La critica al vero è condotta in quest'opera a partire dall'approccio genealogico che rivela dietro la ricerca della verità la volontà del nulla e l'azione delle forze reattive tese a negare e mutilare la vita. Contro il postulato della *cogitatio natura universalis* e respingendo l'idea di una predisposizione naturale del pensiero alla verità, Deleuze evidenzia che

È cosa ben nota che l'uomo, in realtà, cerca di rado la verità: i nostri interessi, ma anche la nostra stupidità, ci separano dal vero più di quanto ce ne separino i nostri errori. Ma i filosofi pretendono che il pensiero, in quanto pensiero cerchi, ami e voglia il vero "di diritto"⁴⁶.

Egli però non si limita a contestare una pretesa di diritto con una constatazione di fatto, e avverte l'esigenza di porre in questione il valore della volontà di verità: è necessario chiedere cosa significhi la verità come concetto, quali forze e che tipo di volontà presupponga *di diritto*.⁴⁷ Solo il metodo di drammatizzazione si rivela capace di riconoscere le forze che si agitano al di là della pretesa conoscitiva.⁴⁸ La filosofia, nel suo insieme, nella misura in cui ha stabilito un legame di diritto tra il pensiero e la verità, diventa quindi l'oggetto della critica deleuziana.

Drammatizzando il concetto di verità, Nietzsche sarebbe stato il primo a domandarsi chi è l'uomo veridico e cosa vuole. La risposta nietzscheana è nota: egli vuole considerare apparente il mondo terreno e contrapporgli un altro mondo e una vita migliore. Deleuze condivide pienamente questa tesi:

colui che vuole il vero vuole anzitutto svalutare la grande potenza del falso: per cui la vita diventa un errore a cui si deve contrapporre la conoscenza, mentre il mondo diventa "apparenza" cui contrapporre un altro mondo, un al di là

⁴⁶ NP, p. 108; trad. it. p. 141.

⁴⁷ «La verità è stata posta come essere, come Dio, come la stessa istanza suprema... [ma] la volontà di verità ha bisogno di una critica – con ciò noi determiniamo il nostro proprio compito – in via sperimentale *deve porsi* una volta *in questione* il valore della verità.». F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, III, p. 357.

⁴⁸ Cfr., *ivi*, pp. 141-145.

ovvero un mondo veridico che risulta quindi strettamente legato alla volontà di considerare apparenza il mondo terreno⁴⁹.

Il più grande merito di Nietzsche consisterebbe nell'aver compreso che «non c'è verità, che prima di essere una verità, non sia la realizzazione di un senso e di un valore».⁵⁰ Il senso e il valore diventano per Deleuze il criterio in base al quale valutare la verità che non è mai “neutra” e incondizionata:

Quando si parla della verità *tout court*, del vero in sé, per sé o per noi, dobbiamo chiedere quali forze si nascondano nel pensare questa verità e quale sia dunque il suo senso e il suo valore⁵¹.

Deleuze, come Nietzsche, ritiene che il vero concepito come universale astratto sia espressione delle forze reattive e della volontà del nulla: vuole il vero colui che intende negare la vita e concepirla come semplice tramite per l'al di là; egli ricerca, in realtà, la via per affermare la propria vita, il proprio tipo.

Sono le forze reattive che animano la ricerca di valori superiori per affermare se stesse. Il trascendente viene invocato come spiegazione della sofferenza solo quando la vita è giudicata ingiusta; è la svalutazione dell'esistenza a determinare l'esigenza di una giustificazione del dolore. È innanzitutto un bisogno morale a determinare la ricerca della verità. Il tipo reattivo è l'uomo che avverte la propria vita come un'ingiustizia e che non riesce ad agire per migliorare la propria condizione, non ne ha la forza, secondo Nietzsche. Allora, intravede la via di liberazione dal dolore, nell'annullamento della volontà, nel dire no alla vita e proietta la soddisfazione delle sue mancanze in un mondo a venire.

Con il cristianesimo la situazione si complica: se per i greci la colpa ricade sulle spalle degli dei, per i cristiani l'uomo è il solo colpevole. L'interiorizzazione della colpa produce la cattiva coscienza che, come un morbo, non cessa di diffondere il suo disprezzo per la vita.

Il risentimento e la cattiva coscienza sarebbero quindi l'origine «del nostro modo di pensare e di interpretare l'esistenza in generale».⁵² Il presupposto della colpevolezza dell'esistenza avrebbe determinato il trionfo dell'ideale ascetico.

⁴⁹ NP, p. 109; trad. it. p. 143.

⁵⁰ *Ivi*, p. 118; trad. it. p. 155.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 24; trad. it. p. 33.

Il vero, il bene e il divino sarebbero valori interdipendenti. La conoscenza, la morale e la religione dipenderebbero dalla stessa volontà del nulla, dalla svalutazione della vita in generale e dalla «glorificazione della vita reattiva in particolare».⁵³ Ma Nietzsche dimostra che un'altra idea di verità è possibile: il pensiero non è destinato a essere asservito alle forze reattive ma può, e deve, diventare uno strumento al servizio della vita. Deleuze accoglie il proposito nietzscheano di rovesciare il platonismo e con esso l'immagine morale del pensiero. Nel farlo, non smette di interrogarsi sul rapporto verità-pensiero e sulla definizione della filosofia come ricerca del vero. In questa fase, egli non rinuncia a considerare questa relazione come imprescindibile per il discorso filosofico che, anzi, ritiene necessariamente coinvolto in un'indagine relativa alla possibilità di una conoscenza libera dalle istanze morali espressioni della volontà del nulla e infatti ammette:

anche noi siamo i veridici o gli uomini della conoscenza; ma non sostituiamo l'ideale ascetico, non permettiamo che alcunché occupi il suo posto che vogliamo distruggere: vogliamo un altro ideale, in un altro posto, un'altra maniera di conoscere, un altro concetto di verità, una verità che non sia il presupposto di una volontà del vero ma che presupponga una volontà del tutto diversa⁵⁴.

La critica al dogmatismo filosofico non comporta quindi la dissoluzione del problema della verità ma impone un ripensamento del senso e del valore che gli è stato dato nella tradizione culturale occidentale. Se per secoli il vero è stato concepito come uno strumento per misurare e giudicare la vita, ciò non significa per Deleuze che non si possa costruire un nuovo concetto di verità e una nuova immagine del pensiero: «un pensiero che afferma la vita invece di una conoscenza che le si oppone».⁵⁵

È nell'arte che Nietzsche ritrova il legame tra vita e pensiero che, a livello filosofico, si è infranto. L'artista infatti afferma la potenza di una vita attiva. Egli non nega la falsità e l'inganno che caratterizzano il mondo ma li esalta e «trasforma la volontà di ingannare in un ideale superiore».⁵⁶

⁵³ *Ivi*, p. 175; trad. it. p. 229.

⁵⁴ *Ivi*, p. 113; trad. it. p. 148.

⁵⁵ *Ivi*, p. 116; trad. it. p. 150.

⁵⁶ *Ivi*, p. 117; trad. it. p. 152.

Le suggestioni nietzscheane non mancano di produrre i loro frutti: Deleuze è convinto che l'arte possa indicare alla filosofia la via di uscita dalla rappresentazione, rivelando un approccio differente all'esistente. Egli si volge prestissimo alla letteratura per rintracciare in essa una simile via e, come si è visto, ritiene di trovarla in Proust. Più tardi, dedica uno studio importante alla pittura di Francis Bacon nella quale scorge la possibilità di restituire attraverso l'immagine forza e movimento. Infine, lavorerà a lungo sul cinema dove troverà finalmente l'espressione di quella potenza del falso che, a partire da Nietzsche, gli appare come il segreto della vita che la filosofia non può scoprire se non elevando tale potenza al massimo grado.

L'attività della vita è simile alla potenza del falso: inganna, dissimula, affascina, seduce, Ma per realizzarsi la potenza del falso deve subire una selezione, deve raddoppiarsi o ripetersi, elevarsi a una potenza più alta, alla volontà di ingannare, di una volontà artistica, in grado essa sola di competere e opporsi con successo all'ideale ascetico⁵⁷.

È nell'arte «che esalta il mondo come errore e santifica la menzogna» che Deleuze rintraccia, quindi, una nuova idea di verità affermativa e vitalista che solo a stento essa potrà ancora essere considerata vera:

Allora la verità assume forse un nuovo significato: verità è apparenza, realizzazione della potenza, elevazione alla potenza più alta⁵⁸.

La ricerca di un nuovo significato da attribuire alla verità viene avviata in *Proust e i segni* dove Deleuze analizza le potenzialità dell'arte in vista di una nuova dottrina del vero. In quest'opera, si evidenzia il legame della verità con la temporalità e la *Recherche* viene analizzata come una ricerca del vero nel tempo.⁵⁹ I punti salienti dell'interpretazione deleuziana di Proust, come si è visto nel primo capitolo, possono essere riassunti nell'espressione *Antilogos* che raccoglie il senso della nuova concezione della verità che Deleuze riconosce nell'opera proustiana. Proust avrebbe mostrato che il pensiero non conquista la verità per la sua prodezza o più

⁵⁷ *Ivi*, p. 117; trad. it. p. 152.

⁵⁸ *Ibidem*; trad. it. pp. 153-154.

⁵⁹ «La verità è in rapporto essenziale con il tempo. Ogni verità e verità del tempo. Il controsenso sarebbe credere che Deleuze assegna un contenuto alla verità. Verità del tempo non significa certo a proposito del tempo; la rivelazione è una presentazione del tempo stesso, nella sua molteplicità. Ciò che è vero è il tempo in quanto si presenta. La verità è qui pensato come divenire indipendentemente dal suo contenuto». F. ZOURABICHVILI, op. cit., p. 95.

semplicemente grazie alla sua buona volontà. Al contrario, solo un pensiero passivo e larvale può diventare capace di cogliere il vero. L'intelligenza non può precedere l'incontro con ciò che ci dà da pensare. Solo quando un segno interviene a forzare il pensiero si dà la possibilità di conoscere la verità. D'altra parte, Deleuze ritiene che se qualcosa non ci costringesse a ricercarlo non avremmo alcun interesse alla conoscenza del vero. Per questo motivo, il presupposto filosofico di un amore naturale nei confronti del vero può caratterizzare soltanto un pensiero capace di verità convenzionali e inautentiche.

la verità non è mai il prodotto di un buona volontà preliminare, ma il risultato di una violenza nel pensiero. [...] La verità dipende da un incontro con qualche cosa che ci obbliga a pensare, e a cercare il vero⁶⁰.

Le verità della filosofia «mancano dell'artiglio della necessità», sono premeditate e valide solo sulla base di un accordo fra *amici* su quanto può essere detto e pensato. Un pensiero volontario è capace soltanto di verità astratte e arbitrarie, e se si vuole attingere alla verità autentica occorre anzitutto rimuovere tutti i presupposti che ottendono la nostra sensibilità all'incontro con il Fuori, successivamente, lasciare che siano i segni di quest'alterità a guidare l'apprendistato del filosofo.

La monografia su Proust viene pubblicata appena due anni dopo *Nietzsche e la filosofia*. In essa Deleuze si propone di indagare la natura delle verità dell'arte per stabilire quali siano le condizioni di un pensiero autentico libero dai fardelli dell'opinione e della morale. L'opera di Proust implicherebbe una teoria del pensiero che si oppone a quella filosofica, proprio a partire dall'idea del carattere involontario della ricerca della verità.

La critica di Proust tocca l'essenziale: finché si fondano sulla buona volontà di pensare, le verità restano astratte e arbitrarie. Solo il convenzionale è esplicito. Ciò perché la filosofia, come l'amicizia, ignora le zone oscure dove si elaborano le forze effettive che agiscono sul pensiero, le determinazioni che ci *costringono* a pensare⁶¹.

L'interpretazione deleuziana di Proust è costruita intorno alla nozione di segno, inteso come ciò che provoca il pensiero inducendolo a ricercarne il senso. I segni si

⁶⁰ PS, pp. 24-25; trad. it. p. 17.

⁶¹ *Ivi*, p. 116; trad. it. p. 88.

presentano a noi come imperativi che costringono ci costringono a pensare, essi sono l'oggetto di un apprendimento temporale che non si confonde con il sapere astratto. Pensare significa per Proust interpretare il segno che interviene a destabilizzare le nostre sicurezze, ponendo in discussione la fiducia che riponiamo nei confronti del mondo che ci circonda.

Deleuze propone di separare la nozione di verità da ogni referenza oggettiva come pure da ogni implicazione soggettivistica. L'essenza, secondo Deleuze, non è nascosta nell'oggetto né tantomeno nel soggetto che lo pensa, ma nell'unione del segno e del senso. E solo l'opera d'arte sembrerebbe in grado di rivelare l'unità del segno e del senso. Essa, prescindendo dalla referenza e provocando una pluralità di interpretazioni soggettive, mostrerebbe la relazione indissolubile del segno e del senso.

L'essenza costituisce la vera unità del segno e del senso; essa costituisce il segno, in quanto irriducibile all'oggetto che lo emette; essa costituisce il senso, in quanto irriducibile al soggetto che lo afferra. [...] L'arte ci dà invece la vera unità: unità di un segno immateriale e di un senso completamente spirituale. L'essenza è appunto questa unità del segno e del senso, quale ci viene rivelata nell'opera d'arte⁶².

Sembra quindi che Deleuze sposti il problema della verità nella regione dell'ineffabile e dell'impensabile. L'unità dell'immateriale e del pensiero incosciente o a-soggettivo costituirebbe l'essenza. Si comprende allora perché ci voglia da una parte una sensibilità particolare per il segno - che non è affatto patrimonio comune a tutti gli uomini - e dall'altra la risolutezza di un gesto creativo per conferirgli un senso.

Il soggetto non è affatto capace di esplicitare l'essenza poiché è in se stesso il prodotto di un'implicazione: «è proprio l'essenza che ravvolgendosi su se medesima costituisce la soggettività»⁶³.

Sembra dunque chiaro che Deleuze non ritenga che la conoscenza della verità corrisponda alla conoscenza della realtà sensibile che preesiste al pensiero e nemmeno a una dimensione noematica o concettuale. Egli sembra alludere ad una realtà differente in cui oggettivo e soggettivo coabitano e non sono poli indipendenti

⁶² *Ivi*, pp. 50-53; trad. it. pp. 37-39.

⁶³ *Ivi*, p. 56; trad. it. p. 42.

l'uno dall'altro. In questa dimensione, però, essi perdono i caratteri che li contraddistinguono, così l'oggettivo è immateriale e il pensiero a-soggettivo. L'unità che li comprende è una specie di *complicatio* che coincide con una temporalità differente da quella cronologica.

Il problema della verità viene ripreso in *Differenza e ripetizione*. Introducendo la discussione sui postulati dell'immagine dogmatica del pensiero, Deleuze avverte che si tratta di un passaggio necessario in vista della riforma della dottrina della verità.

È vano pretendere di rimaneggiare la dottrina della verità, se anzitutto non si sottopongono a verifica i postulati che del pensiero proiettano questa immagine deformante⁶⁴.

Questa affermazione rivela un'intenzione dell'autore inespressa nelle pagine che la precedono, tanto da lasciare il lettore completamente disorientato. Deleuze parla come se avesse tentato di ritoccare la teoria della verità senza esserci riuscito o come se si accingesse a farlo. Ma la chiarezza di questa indicazione non corrisponde a una formulazione esplicita della questione. Nondimeno, la lunga riflessione sull'Immagine del pensiero, sul significato che viene attribuito al pensiero, ci consente di isolare alcuni elementi che, presi insieme, possono essere considerati il prodotto di quel rimaneggiamento a cui alludeva Deleuze nelle poche righe che abbiamo appena citato.

Ad ogni modo, prima di guardare alle soluzioni della questione dobbiamo rivolgere la nostra attenzione alla genesi del problema che, come vedremo, si situa proprio agli esordi della riflessione filosofica di Deleuze.

⁶⁴ DR, p. 173; trad. it. p. 173.

3. 5 La *bêtise*: sull'autentico negativo del pensiero

Alcune testimonianze ci informano che a cavallo fra gli anni cinquanta e sessanta Deleuze si preoccupasse della questione della verità in relazione al problema della stupidità. Maurice de Gandillac afferma che verso la fine degli anni cinquanta, Deleuze gli scriveva in una delle sue lettere che stava lavorando a un piccolo libro «sulla stupidità e la necessità di sostituire questo concetto a quello di errore nella teoria della conoscenza».⁶⁵ Jean Pierre Faye, suo compagno di studi sin dai tempi della Khagne al Liceo Henry IV di Parigi, ricorda che:

Al collegio filosofico di Jean Wahl, [...] Gilles verrà un giorno, tutto vestito di nero, al fine di parlare *Di qualche elemento del concetto di verità*. Impossibile secondo la sua sentenza, di pensare questa qui senza il suo contrario che non è l'errore ma la *bêtise*. Da qui l'urgenza estrema che viene ad annunciare di un Analitica trascendentale della *bêtise*⁶⁶.

Sappiamo, per altro, che nel corso delle lezioni intorno al fondamento del 1956-57, Deleuze insisteva a rimarcare la vanità del concetto di errore e riferiva a Kant una vera e propria svolta della filosofia con la scoperta dell'illusione trascendentale. Nell'autore delle tre critiche egli riconosceva un annuncio preciso: «la dottrina della verità è totalmente da rimaneggiare»⁶⁷. E considerava tale necessità come dipendente dalla demistificazione del presupposto della natura retta del pensiero. L'idea kantiana secondo la quale il pensiero cade inevitabilmente in un'illusione che gli è propria avrebbe destituito, una volta per tutte, la pretesa di una familiarità di diritto tra il pensiero e la verità.

Poche pagine, molto dense, di *Differenza e ripetizione* mantengono la traccia di queste riflessioni.

Il concetto di errore esprimerebbe dunque su un piano di diritto ciò che di peggio può accadere al pensiero, ossia il trovarsi separato dal vero. [...] il carattere poco serio degli esempi solitamente addotti dai filosofi per illustrare l'errore (dire buongiorno Teeteto quando si incontra Teodoro, dire $3+2=6$) basta a dimostrare che un simile concetto di errore è soltanto una estrapolazione di situazioni in realtà puerili, artificiose o grottesche. [...] Il pensiero adulto e

⁶⁵ AA. VV., *Tombeau de Gilles Deleuze*, sous la direction de Yannick Baeubatie, Milles Sources, Paris 2000, p. 31.

⁶⁶ *Ivi*, p. 92.

⁶⁷ G. DELEUZE, *Che cos'è fondare?*, (appunti di P. Lefebvre tratti dal corso al Liceo Henry IV di Parigi del 1956-57); trad. it. in *Da Cristo alla borghesia e altri scritti*, a cura di G. Bianco e F. Treppiedi, Mimesis, Palermo 2010, p. 172.

scrupoloso ha ben altri nemici e condizioni negative di ben altre profondità: la stupidità che è una struttura del pensiero come tale e non un modo di ingannarsi, esprime in linea di principio il non-senso nel pensiero; essa quindi non è un errore né un ordito di errori. Vi sono pensieri imbecilli, discorsi imbecilli, che sono costituiti per intero da verità; ma si tratta di verità basse che provengono da un'anima basse, greve e pesante come il piombo⁶⁸.

Come si è visto nel primo capitolo, il negativo dell'errore è uno dei postulati dell'immagine dogmatica del pensiero. Esso consiste nel prendere il falso per il vero, nel dare al falso la forma del vero. La follia, la stupidità, il delirio sono stati considerati come casi di errore, come *fatti* provocati dal forze esterne al pensiero. Deleuze, da parte sua, ritiene che, sulla scia di Kant, si debbano considerare questi fatti a livello trascendentale, come caratteri interni al pensiero. Il concetto di errore è oggetto di una profonda revisione critica da parte del filosofo francese. Egli osserva che per molto tempo l'errore è stato considerato il negativo del pensiero, contro il quale si poteva lottare solo elaborando un buon metodo capace di impedire che il pensiero – naturalmente retto - si facesse distrarre dal vero. Tradizionalmente, si è ritenuto che il pensiero fosse vulnerabile all'inganno dei sensi e il tentativo di sottrarsi ai miraggi dell'apparenza ha trovato una via privilegiata nella ricerca del metodo. Immaginando il pensiero spontaneamente rivolto alla ricerca del vero, l'esteriorità, il corpo in particolare, è stato considerato come la fonte dell'errore e dell'allontanamento dalla verità. L'errore è stato pensato come un riconoscimento mancato, come il prodotto di una ricognizione fallita e in questa veste viene indicato come il rischio principale a cui il pensiero è esposto. Si è trascurato, in tal modo, l'autentico negativo del pensiero ovvero la stupidità che non è affatto al di là del pensiero ma una struttura che gli appartiene essenzialmente.

Le verità del riconoscimento non sottraggono il pensiero alla stupidità, come attesta l'esistenza di verità stupide o irrilevanti. L'unico modo per separare il vero dallo stupido, ovvero di selezionare verità di valore, è la critica volta a individuare le forze e la volontà di potenza che si esprimono in una determinata verità. Le verità metafisiche che si sono succedute nel corso della storia sostengono un tipo reattivo e incapace di affermare la vita. Mentre si è affermato il postulato che il pensiero fosse naturalmente orientato alla ricerca del vero, si è cercato il mezzo per applicare al meglio questa facoltà, riducendo al minimo il rischio che forze estranee al pensiero

⁶⁸ NP, p. 157; trad. it. pp. 119-120.

lo allontanassero dalla sua destinazione originaria. A Kant, Deleuze riconosce quindi il merito di avere mostrato che non è solo il sonno della ragione ma anche la sua veglia a generare mostri. Kant porta l'errore e l'inganno, prima confinati nelle forze esterne al pensiero, nel pensiero stesso. Le illusioni prodotte dalla ragione attestano che il negativo del pensiero è nel pensiero stesso. Deleuze, da parte sua, sostiene che il negativo del pensiero è solo la stupidità e non l'errore e che essa sia il carattere proprio di colui che è capace di pensare prima che questa possibilità si realizzi effettivamente.

Contro il presupposto diffuso della predisposizione al vero, egli sostiene, ripetendo Heidegger, che la nostra capacità di pensare non ci garantisce in nessun modo della sua riuscita. *Cosa fa sì che noi pensiamo? Cosa ci strappa al nostro torpore naturale?* Partendo dal presupposto di una indisposizione naturale del pensiero, Deleuze afferma che è necessario l'intervento di una forza esteriore che ci costringa, affinché sia possibile iniziare a pensare. La sostituzione di un presupposto con un altro potrebbe apparire arbitraria. In realtà, Deleuze fornisce un'argomentazione precisa, asserendo che la stupidità del pensiero dipende dal rapporto che esso ha con l'individuazione. Ma prima di vedere questo argomento, dobbiamo ancora capire in che cosa consista il presupposto in questione.

La codardia, la crudeltà, la bassezza, la stupidità non sono semplicemente potenze corporali, ma strutture del pensiero come tale. [...] Quel che ci impedisce di fare della stupidità un problema trascendentale, è ancora una volta la nostra fede nei postulati della *cogitatio* per cui la stupidità non può essere altro che una determinazione empirica, che rimanda alla psicologia all'aneddoto – peggio ancora alla polemica e alle ingiurie⁶⁹.

Nella storia della filosofia sarebbe prevalsa un'immagine troppo ottimistica del pensiero: si suppone che l'uomo sia sufficientemente dotato dal punto di vista dell'intelligenza e del pensiero, come ricorda Descartes quando scrive che gli uomini spesso lamentano la mancanza di memoria, di immaginazione o di orecchio, ma non dell'intelletto o della capacità di pensare.⁷⁰ Più sensibile alle bassezze della nostra natura di esseri pensanti, lo sarebbe stata l'arte e in particolare la letteratura:

⁶⁹ DR, p. 196; trad. it. p. 196.

⁷⁰ *Ibidem*.

La peggiore letteratura fa incetta di sciocchezza ma la migliore è sempre assillata dal problema della stupidità, che ha saputo condurre fino alla soglia della filosofia, dandole tutta la sua dimensione cosmica, enciclopedica, e gnoseologica (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Sarebbe bastato che la filosofia riprendesse questo problema coi propri mezzi e con la modestia necessaria, considerando che la stupidità non ne è mai quella degli altri, ma l'oggetto di una domanda propriamente trascendentale: come la stupidità (e non l'errore) è possibile?⁷¹.

La filosofia deve dunque riprendere con i propri mezzi, ovvero a livello concettuale, la questione che già si è posta in altri campi.

Nulla autorizza a confermare il presupposto della natura retta del pensiero, men che meno i fatti che, secondo Deleuze, mostrano quanto poco siamo sensibili al vero, quanto preferiamo una benefica menzogna a una cattiva verità. Tuttavia, non è sufficiente il ricorso ai fatti per contestare un modello trascendentale: bisogna piuttosto risalire alle ragioni che lo hanno determinato. Se come abbiamo visto, il postulato della *cogitatio natura universalis* è espressione del mostruoso sposalizio tra Filosofia, Stato e Chiesa, dal momento che dipende dal modello del riconoscimento, il quale concepisce l'attività pensante come rivolta a riconoscere i valori stabiliti, da parte sua il presupposto della stupidità è conseguente all'immagine del pensiero che non accetta alcun compromesso né con la *doxa* né con la religione.

La stupidità è possibile in virtù del nesso del pensiero con l'individuazione. Tale nesso, molto più profondo di quanto non appaia nell'io penso, si intreccia in un campo di intensità che costituisce già la sensibilità del soggetto pensante. [...] individuazione come tale, operante sotto tutte le forme, non è separabile da un fondo puro che essa fa sorgere e porta con sé⁷².

Che cosa accade quando iniziamo a pensare? Che cosa significa pensare? La risposta deleuziana potrebbe apparire deludente a coloro che si limitano a considerare la funzione liberatrice che Deleuze assegna al pensiero e che analizzeremo successivamente. Pensare, infatti, significa, almeno qui, dare forma all'indeterminato.

Se gli animali sono in un certo senso premuniti contro questo fondo dalle loro forme esplicite, non si può dire lo stesso per l'io e per il Me, insidiati come sono dai campi di individuazione che li travagliano, e senza difesa contro l'emersione

⁷¹ Ivi, pp. 196-197; trad. it. p. 197.

⁷² Ivi, p. 197; trad. it. p. 197.

del fondo che tende loro il suo specchio deformante, dove si dissolvono tutte le forme pensate⁷³.

Deleuze stesso spiega che l'errore consiste nel dare una forma al falso quando invece è solo il vero ad avere una forma. Il fatto poi che consideri la stupidità e non l'errore il negativo del pensiero implica che il problema per lui non consiste nell'assegnare malamente la forma, ma nel non riuscire affatto a concepire una forma. La stupidità infatti è il momento che il pensiero attraversa quando non riesce a dare una forma al fondo che sale in superficie:

La stupidità non è il fondo né l'individuo, ma proprio il rapporto in cui l'individuazione fa salire il fondo senza potergli dare forma⁷⁴.

Se la stupidità coincide con l'impossibilità di *informare* il fondo, la verità al contrario è il momento in cui il pensiero riesce a determinarlo distinguendo il dato. La verità infatti corrisponde alla contemplazione del fondo che si accompagna a un movimento di apprensione violenta del dato che viene separato, *scorticato*, dice Deleuze dal fondo vivente a cui appartiene.

Tutte le determinazioni divengono crudeli e malvagie, in quanto sono colte da un pensiero che le contempla e le inventa, scorticate, separate dalla loro forma vivente, già fluttuanti in questo cupo fondo⁷⁵.

Solo l'esercizio trascendente delle facoltà «rende possibile una violenta riconciliazione dell'individuo, del fondo e del pensiero»⁷⁶. Il modello del riconoscimento, invece, si rivela completamente inadeguato. Il fondo vivente si sottrae all'uso concorde delle facoltà e ne rivela la debolezza presentandosi come l'insensibile, l'impensabile, l'immemoriale che minaccia di ridurre al silenzio il pensiero che resta, in effetti, bloccato dallo stupore davanti a questo fondo che risalendo in superficie disfa ogni forma. Ma la *bêtise* non si riduce semplicemente a tale sgomento ma si sviluppa in senso regressivo quando, ricercando una via di fuga da questo stadio, l'uomo si appella al senso comune e al buon senso.

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ivi*, p. 198; trad. it. p. 198.

⁷⁶ *Ibidem.*

La stupidità, diviene allora, la facoltà dei falsi problemi, si manifesta proprio in un'inettitudine a costituire problemi veri. Deleuze ritiene che ci si possa sottrarre alla stupidità solo acquisendo la capacità di discernere ciò che importanza da quanto è irrilevante. La stupidità è precisamente la confusione dell'importante e del non-importante, del singolare e dell'ordinario. Se la stupidità è la facoltà dei falsi problemi che attesta una inettitudine a costruire, ad assumere e determinare un problema in quanto tale, la verità si riferisce alla costruzione di un problema rilevante; in tal senso Deleuze parla di gusto per indicare la capacità di discernere l'interessante dall'ordinario. Ma ancora una volta dobbiamo senz'altro evidenziare che non si tratta di una facoltà soggettiva ma di qualcosa che supera completamente la dimensione del soggetto.

Per comprendere allora cosa è verità per Deleuze dobbiamo stabilire cosa è la *bêtise*. Si tratta di uno stato eminentemente umano; le bestie, spiega Deleuze, non possono essere stupide in virtù del loro apparato istintuale. Per gli uomini invece la stupidità è un carattere costitutivo e non un accidente. Lo stato naturale di inattività del pensiero ecco cos'è la stupidità, l'impossibilità di pensare, l'incapacità di costruire nessi logici, lo sguardo inebetito sulle cose, l'impedimento della comprensione, l'inettitudine. In che modo questa disposizione differisce dall'errore? Per il fatto che l'errore è sempre estrinseco ed è il risultato di una procedura. La stupidità invece è al di qua di ogni procedura ed è interiore a colui che pensa. In effetti la possibilità del superamento di questa natura è data dal fuori e non è mai dovuta ad una scelta o a un atto di volontà. Il pensiero, nel suo interno, non è retto. Noi pensiamo solo se qualcosa ci costringe a pensare, la verità è proprio ciò che ci costringe a pensare. Si tratta di qualcosa che "sentiamo" in virtù di un incontro che non dipende dalle nostre facoltà ma è affatto spontaneo e casuale. La verità allora così intesa non qualifica il pensiero né la forma proposizionale del giudizio, essa è piuttosto la fonte del pensiero e del giudizio. Una simile idea era presente, invero, già in Platone e Deleuze non esita a riconoscerlo. Quando lo schiavo abbandona la caverna non è forse abbagliato dalla luce accecante della verità?

Vero è quindi ciò che provoca il pensiero. Stupido è colui che non pensa a causa di un incontro mancato con la verità o si ostina a sfuggire tale confronto. Deleuze si domanda come sia possibile che in filosofia il problema della stupidità non sia mai

stato affrontato, fino a Kant, a livello trascendentale, essendo piuttosto rinviato ad una dimensione estrinseca al pensiero.

In effetti, nemmeno il filosofo di Königsberg avrebbe compreso fino in fondo che la verità sussiste fuori dal pensiero e che lo deve forzare per essere conosciuta. Ma riducendo la conoscenza ai fenomeni e negando all'essere la possibilità di essere conosciuto, Kant non ha saputo portare fino in fondo la rivoluzione inaugurata con la nozione di trascendentale. I post-kantiani a ragione avrebbero visto i limiti del kantismo e spinto fino al massimo grado la potente scoperta del trascendentale come condizione genetica del dato e non come semplice condizione della conoscenza.

È la natura del soggetto, il travaglio che lo coinvolge, a far sì che il fondo risalga alla superficie senza che sia possibile dargli una forma. Questa frattura tra l'individuo e il fondo può essere ricomposta per mezzo dell'uso trascendente delle facoltà ma può anche determinare il sentimento dell'orrore e dell'intolleranza e la follia che «insorge nel punto in cui l'individuo si riflette in questo libero fondo e non può più sopportarsi»⁷⁷. Ma la facoltà di vedere la stupidità senza poterla tollerare è capace di evitare la follia inducendo le altre facoltà ad un esercizio trascendente e a stabilire una riconciliazione del fondo e del pensiero.

Ad ogni modo la stupidità non è soltanto il negativo del pensiero ma la condizione del suo esercizio. Il nuovo può essere pensato solo a partire dall'inadeguatezza delle nostre facoltà, pertanto bisogna risalire alle condizioni necessarie all'esperire la nostra inadeguatezza. Cercare le esperienze-limite capaci di rivelare l'impotenza del pensare e di costringerci ad adoperare quanto di noi stessi ancora non conosciamo, facoltà inedite o inutilizzate. Lo scacco, infatti, anticipa la creazione di nuove facoltà, costringe ad affinare nuovi strumenti per affrontare, finalmente, il fuori.

⁷⁷ *Ibidem.*

3. 6 Immanenza e alterità

La teoria deleuziana del pensiero si sviluppa a partire dalla ricerca di condizioni che garantiscono l'autenticità del pensare. Deleuze sostiene che la storia della filosofia sia viziata all'origine da una mancanza di necessità poiché l'oggetto del pensiero filosofico è stato, a partire da Platone, una realtà esteriore e obiettiva presupposta e predeterminata in base al principio di identità. L'immagine platonica della realtà sensibile, subordinata alla dimensione trascendente delle Idee, rappresenterebbe la prima espressione di una teoria dell'esteriorità determinata da esigenze di tipo morale. Il fuori del pensiero infatti non sarebbe che una costruzione astratta e arbitraria del soggetto conoscente che si limiterebbe a riconoscere un fuori che in effetti gli appartiene già da sempre. L'intelligenza agirebbe prima ancora dell'incontro con il fuori impedendone così una realizzazione effettiva. Da parte sua, Deleuze afferma, come abbiamo visto, che l'intelligenza deve venire sempre dopo e che soltanto un pensiero involontario, costretto e forzato dall'irruzione di un segno nel campo esperienziale di una pura sensibilità che non ha ancora acquisito l'abitudine di dirsi io, può essere considerato autentico.

C'è qualcosa fuori dal pensiero che è capace di costringerlo all'azione. Questo fuori però ha dei caratteri ambigui, dal momento che non è trascendente ma immanente. In una concezione univoca dell'Essere che tipo di esteriorità si può pensare? Essa è reale e garantisce al pensiero quella necessità che Deleuze ricerca?

L'esteriorità del pensiero a cui allude Deleuze presenta delle caratteristiche ambigue, infatti essa non è affatto considerata trascendente al soggetto. Presentando il metodo di drammatizzazione abbiamo visto che la teoria delle Idee di Deleuze mantiene alcuni caratteri del platonismo. Una strana continuità sussiste tra la visione deleuziana del reale e quella platonica. Si consideri, per esempio, quanto afferma Deleuze a proposito della realtà oggettiva: egli dice di non credere al mondo, alle cose. Questa dichiarazione non ha il valore programmatico dell'*epoché* fenomenologica o del dubbio metodico cartesiano: Deleuze non si è mai curato del recupero della fiducia nella realtà obbiettiva. Come per Platone possiamo dire che per Deleuze esistono soltanto le idee mentre le cose non sono che manifestazioni transeunte di una realtà virtuale, ideale ma non astratta, che le precede.

Indubbiamente, il concetto di Idea assume in Deleuze un significato molto diverso da quello che aveva in Platone, nondimeno anch'esso non rinvia a un contenuto mentale ma ad una realtà indipendente dal soggetto che la pensa. La differenza fondamentale risiede nel fatto che l'idea non corrisponde per Deleuze all'essenza semplice delle cose, laddove per semplicità si intenda il carattere identico dell'Idea, che diversamente dalle cose-copie sarebbe soltanto se stessa. L'idea deleuziana non corrisponde all'ipseità ma ad una molteplicità.

Il torto dell'ateniese è di avere inaugurato il sistema del giudizio e di avere posto le basi per il sistema rappresentativo. Egli ha voluto subordinare il sensibile a forme trascendenti, perfette e uguali a se stesse. Ha posto queste forme come modelli in base ai quali giudicare il reale e selezionare le copie ben fondate da quelle cattive e illegittime. Ha cercato di esorcizzare il simulacro che mette in questione tanto la copia quanto il modello manifestando la possibilità di una falsa somiglianza al modello. La superiorità dell'idea del Bene attesterebbe le motivazioni morali del platonismo. Come per Nietzsche, anche secondo Deleuze il platonismo è un'impresa contro la vita. Il migliore per Platone è quello che, data una qualità ideale, si avvicina di più ad essa le somiglia maggiormente. La selezione del migliore avviene quindi attraverso la misura della prossimità al modello. La verità poi, intesa come essenza semplice, appartiene alla dimensione trascendente e non è completamente conoscibile se non nella sua forma derivata e imperfetta che si realizza nella copia. Il pensiero non è chiamato ad adeguarsi agli stati di cose ma a trascendere queste ultime per poterle poi riconoscere. D'altra parte, come osserva Deleuze, anche in Platone, e in particolare nei dialoghi dialettici, è presente un'accezione dell'Idea come molteplicità che deve essere percorsa piuttosto che come modello impassibile del reale.

Ad ogni modo, come Platone, Deleuze ritiene che l'esteriorità del pensiero corrisponda a questa dimensione ontologica che precede le determinazioni empiriche, tuttavia mentre il primo concepisce il fondamento come separato dal fondato e assolutamente trascendente rispetto ad esso, per il secondo il fondamento è immanente al fondato che tenta in tutti i modi di liberarsi da esso, per mantenere la propria identità, pur senza riuscire a farlo.

Così nel platonismo rovesciato di Deleuze, il fondamento cessa di essere concepito a salvaguardia dell'identità e minaccia piuttosto di dissolvere ogni determinazione, il fondo risale in superficie per disfare modelli e modellati. L'immanenza è pensata come una dinamica caratterizzata dal passaggio dal virtuale ideale all'attuale empirico. La realtà oggettiva non sarebbe altro che l'epifenomeno di questo movimento, espressione della metamorfosi continua dell'Essere univoco. Il problema che si pone per il pensiero è giungere ad una relazione con l'esteriorità senza alcuna mediazione, «collegare il pensiero direttamente e immediatamente con il fuori»⁷⁸.

La prima condizione affinché il pensiero sia attivo è l'intervento di un segno esteriore che ci costringa a ricercarne un'interpretazione. Come spiega Montebello, per Deleuze «pensare è sempre un'invaginazione del fuori (e non un'attività interiore) mentre il fuori è sempre una piega del pensiero (e non una presenza esteriore)».⁷⁹

Come si è visto, il percorso filosofico di Deleuze è segnato dal tentativo di rovesciare la coppia concettuale verità - trascendenza in vista dell'affermazione di un pensiero necessario. L'idea di verità, intesa come corrispondenza del pensiero al reale, gli pare insufficiente a definire il significato del pensare. L'immagine dell'esteriorità, omogenea e identica a sé, implicata nel modello del riconoscimento, rivelerebbe l'inadeguatezza della determinazione del necessario come vero.

Pensare *veramente* e necessariamente significa per Deleuze affrontare l'esteriorità. La pretesa che la realtà esterna abbia una forma costante e il ricorso alla trascendenza come garante di questa determinatezza caratterizzano soltanto un pensiero astratto, arbitrario e privo di necessità. Per questo motivo, Deleuze riprende il progetto nietzscheano di rovesciare il platonismo. L'affermazione dell'immanenza e della potenza del falso è evidentemente l'esito di questo rovesciamento ma lascia emergere un problema nuovo: in che modo la tesi che il pensiero per essere autentico deve essere provocato dalla violenza di un segno, si concilia con l'immagine ontologica di un essere univoco e immanente a se stesso?

Se in un sistema che ammette la trascendenza l'esteriorità può essere compresa in due forme distinte: *dehors* assoluto, luogo dell'essenze eterne e ideali; realtà

⁷⁸ G. DELEUZE, *Pensiero nomade*, (1976), in ID, p. 356; trad. it. p. 323.

⁷⁹ P. MONTEBELLO, op. cit., p. 51.

oggettiva, *mauvais dehors* che ci conduce all'errore. Deleuze intende mostrare che c'è un fuori ben più radicale, che non è garante delle nostre facoltà ma che mette in discussione la nostra stessa esistenza. Più esterno di ogni exteriorità ma anche più profondo di ogni interiorità. Il mondo è eterogeneo, divergente, nulla ci autorizza a pensarlo omogeneo e identico a sé. La questione della verità ne risulta modificata, non si tratta più di un disvelamento di una realtà oggettiva ma di una creazione singolare del pensiero.

In effetti, la questione dell'esteriorità è piuttosto complessa. In *Nietzsche e la filosofia*, si dice che la coscienza si determina a partire dall'irruzione del fuori e diviene reattiva nel momento in cui cerca un riconoscimento fuori di sé. Nel testo su Spinoza, lo sforzo spinozista viene interpretato come essenzialmente diretto a sottrarci alla casualità dei segni e conseguentemente a trovare il metodo per organizzare l'incontro con l'esteriorità che pure ha dei caratteri paradossali dal momento che esiste un'unica sostanza.⁸⁰ In entrambi i testi Deleuze non sembra affatto cogliere un valore positivo nel fuori. È in *Proust e i segni* che il Fuori assume un valore fondante per il pensiero. In effetti il problema dell'esteriorità deve essere compreso in relazione alla dimensione dell'incontro, che nelle opere mature prende il nome di concatenamento. C'è una teoria precisa a questo proposito, in base alla quale la relazione è indipendente dai suoi termini, si tratta di una tesi tratta dall'empirismo humeano la cui originalità risiede per Deleuze non nel fatto di affermare che l'intelligibile deriva dal sensibile, ma proprio in questa scoperta dell'esteriorità delle relazioni.

In questa zona di prossimità in cui i termini si incontrano avviene una sorta di contaminazione, tale che si determina una trasformazione nei termini costituenti, poniamo un soggetto e un oggetto, e l'invenzione di una nuova realtà.

Si è detto che la relazione con il fuori è quella che garantisce l'autenticità del pensiero. Si è visto che il fuori non è la semplice exteriorità del soggetto pensante ma piuttosto una forza già compresa nell'io e fondamento di ogni determinazione. Il

⁸⁰ Si veda, a questo proposito P. GAMBAZZI, "aut aut, 276, 1996, pp. 108-109: «ciò che è in questione, ciò che fa questione, è un Fuori che non è interiore, né esteriore, in quanto è più lontano di ogni mondo esteriore e, per ciò stesso, più vicino di ogni mondo interiore. È la superficie della Logica del senso, il luogo dell'aver luogo, che "precede" la frattura di essere e pensiero (non essendo nient'altro che questo fra), e che è l'immanenza di ogni soggetto e oggetto (essendone la "sostanza"). Il Fuori è il bordo [...] in cui esterno e interno comunicano in un'immanenza reciproca che, sola, permette e regge la loro dimensione rappresentativa e oppositiva. Il Fuori è dunque l'immanenza stessa».

fuori pensato in questi termini è il pre-individuale. Poiché l'individuazione corrisponde a un'attualizzazione di questo campo pre-individuale, il soggetto è una porzione attualizzata del fuori, come è possibile allora parlare di una relazione? In che modo l'elemento entra in relazione con l'insieme che lo accoglie? Deleuze risponde che una simile relazione dipende dall'incontro con il segno. Ora è difficile capire cosa ci fa segno. In un sistema che ammette la trascendenza segno è qualcosa che rivela il mondo altro. Nell'immanenza il segno è, invece, ciò che si sottrae al riconoscimento ovvero ciò che mette in scacco l'uso concorde delle facoltà e più in generale la legge dell'identità. Il segno può essere un volto terrorizzato in una stanza tranquilla, qualcosa che rivela l'esistenza di un mondo non appartenente al campo visibile. Esso non può trovare una risposta nel dato ma per essere interpretato e, deve esserlo per non perdere la ragione, impone alle nostre facoltà un uso differente da quello consueto. La spiegazione del volto terrorizzato non è nell'individuo che lo porta. Non è semplice allora trovare una spiegazione al suo terrore. Occorre utilizzare l'immaginazione, pensare a qualcosa che non c'è eppure insiste sul suo volto raggiungendo la nostra sensibilità e determinando una variazione dentro di noi, suscitando la domanda "c'è d'aver paura?".

Inizialmente, Deleuze afferma che il pensiero coincide con l'interpretazione di questi segni, più tardi sosterrà che non c'è nulla da interpretare e che si tratta solo di inventare. In ogni caso, già parlando di interpretazione si ammette il ruolo della creazione. Segno è qualcosa che produce una crepa nel sistema soggettivo e mostra qualcosa di diverso. È l'impressione di una menzogna sul volto dell'amato che ci forza a ricercare la verità che possiamo raggiungere solo attraverso una creazione che colma la nostra mancanza di conoscenza. L'oggetto della critica è l'immagine stereotipata che ci facciamo delle cose, delle persone, il segno avverte che si tratta di stereotipi e rivela al pensiero come non sia sufficiente volgersi alle cose per conquistare il sapere che, certamente, non è oggetto del volere nella misura in cui determina la stessa volontà. L'alterità immanente è, infatti, la ragione costitutiva di ogni ente che come vedremo, in ultima analisi, corrisponde, alla temporalità.

3. 7 Verità e Tempo

La prospettiva deleuziana sull'idea di verità è conseguente alla teoria del tempo che il filosofo rintraccia in Kant e Bergson. Questi due riferimenti sono essenziali per la critica al vero che prende forma nei primi testi deleuziani. Tale critica, tuttavia, come abbiamo avuto modo di spiegare, trova nel pensiero nietzscheano il suo fulcro maggiore. Non a caso la dottrina dell'eterno ritorno costituisce, almeno in *Differenza e ripetizione*, il culmine della riflessione di Deleuze intorno alla temporalità. Indubbiamente, il percorso teorico che conduce all'affermazione della differenza come principio si complica nelle opere più mature. Nondimeno, il suo esito rimane invariato.

Il ripensamento della questione del tempo costituisce, forse, il nodo che attesta lo spostamento dell'interesse deleuziano da una prospettiva puramente ontologica ad una considerazione più attenta alle implicazioni etiche della filosofia della differenza.

La prima teoria deleuziana sul tempo trova espressione in *Differenza e ripetizione*, dove l'autore evidenzia tre diverse sintesi temporali che restituirebbero alla ripetizione il suo senso complesso, oscurato dal pensiero rappresentativo. Esso, infatti, l'ha concepita come una differenza senza concetto riducibile all'ordine della generalità o della somiglianza. Pertanto, l'abitudine e la memoria sono state considerate i concomitanti soggettivi del fenomeno della ripetizione. *Habitus* e reminiscenza sono le categorie rappresentative in base alle quali si è pensato alla ripetizione come ad una differenza senza concetto.

Deleuze analizza l'abitudine e la memoria considerandole come due sintesi del tempo che non arrivano a spiegare la complessità del divenire. Riprendendo le riflessioni bergsoniane in merito alla tripartizione classica del tempo in passato, presente e futuro, il nostro filosofo spiega come non sia sufficiente fermarsi ad una concezione del tempo esclusivamente cronologica – come successione di istanti che cedono il posto l'uno all'altro – per arrivare a pensare il fenomeno dell'emergenza della novità. Infatti, se consideriamo il presente nel movimento della sua dissoluzione, ovvero come presente che passa, siamo costretti a concepire una simultaneità tra esso e il passato. Come potrebbe passare il presente se non fosse già passato nello stesso momento in cui appare? D'altra parte, già l'esperienza dell'abitudine avverte come, nello spirito che contempla la ripetizione di casi

identici, avviene una contrazione che sottrae alla ripetizione una legge che pretende di valere per il futuro. Non si tratta, secondo Deleuze, di un'azione dello spirito ma di qualcosa che si fa nello spirito, rispetto al quale quindi il soggetto è completamente passivo, al punto che esso stesso si forma proprio a partire dall'affetto che subisce.

Il paradosso della ripetizione consiste nel fatto che se ne può parlare solo a partire da un soggetto che la riconosce come tale e che tuttavia è prodotto dalla ripetizione stessa. Anzitutto, da quella ripetizione che costituisce l'abitudine.

L'opera in cui la teoria deleuziana sul tempo si definisce più chiaramente è senza dubbio il secondo studio sul cinema pubblicato nel 1985. In esso vengono ripresi i temi che negli anni immediatamente precedenti, Deleuze aveva affrontato nei suoi corsi. In particolare si sviluppa un'analisi dettagliata sui rapporti tra la verità e il tempo.

Se si considera la storia del pensiero si constata che il tempo è sempre stato la messa in crisi della nozione della verità. Non che la verità cambi secondo le epoche. Non il semplice contenuto empirico, ma la forma, o piuttosto la forza pura del tempo, mette in crisi la verità⁸¹.

Bergson rappresenta il referente filosofico principale di questo lavoro che mira all'esposizione di un regime dell'immagine differente rispetto a quello che era stato oggetto del primo testo sul cinema. Si tratta dell'immagine-tempo che soppianta l'immagine-movimento e, diversamente da quella, provoca a livello soggettivo un'impotenza radicale.

Una volta che si sia compreso come il passato non si formi dopo il presente ma contemporaneamente ad esso, si deve ammettere che il tempo si sdoppia continuamente in presente e passato e divide pure il presente in due direzioni «di cui una si lancia verso l'avvenire e l'altra ricade nel passato.»⁸². Il tempo consiste proprio in questa scissione che forma l'attualità e la virtualità come elementi indiscernibili perché «non si sa mai quale è l'una e quale l'altra»⁸³. Esse infatti compongono insieme una specie di cristallo in cui traluce il tempo allo stato puro.

⁸¹ C2, p. 170; trad. it. p. 147.

⁸² C2, p. 109; trad. it. p. 96

⁸³ *Ibidem*.

Senza bisogno di violenza e con lo svilupparsi di una sperimentazione, dal cristallo emergerà qualcosa, un nuovo Reale, oltre l'attuale e il virtuale⁸⁴.

Si tratta di un'Idea che contribuisce a determinare il quadro teorico che la nostra ricerca intende tracciare. Deleuze presenta il cristallo come un'intersezione tra il virtuale e l'attuale, l'immaginario e il reale o il passato e il presente. Questi termini vengono utilizzati come sinonimi ma solo dopo essere stati epurati dal loro significato corrente. Sulla prima coppia concettuale si è già discusso abbastanza, bisognerà a questo punto chiarire le altre due. In realtà, si tratta di comprendere la relazione che si instaura fra queste due porzioni del reale. In primo luogo esse sono inseparabili e indiscernibili. Questa indiscernibilità si manifesta proprio in quelli che Deleuze chiama immagini-cristallo o cristalli di tempo. Si tratta di immagini che tengono insieme il virtuale e l'attuale mostrando in se stesse il tempo puro come incessante divisione verso il passato puro e il presente gravido di avvenire. Esse restituirebbero un'immagine diretta del tempo che cessa di subordinarsi al movimento, di esserne la misura. Si presenta allora *Aiôn* come l'antagonista del tempo cronologico. Ciò che si rivela in esso è la completa reversibilità delle due direzioni del tempo non si va dal passato al presente senza andare contemporaneamente dal presente al passato, il virtuale si attualizza ma a sua volta l'attuale stesso è capace di virtualizzarsi. Il tempo si presenta allora come puro divenire sciolto da ogni linearità, esso è visibile come un intervallo che «dura nel momento», tenendo insieme il prima e il dopo.

Ciò che è importante è la visione, non il cristallo in se stesso ma ciò che dà da vedere. Solo quando si instaura una relazione fra attualità e virtualità, nella quale queste due dimensioni divengano "indecidibili", si sperimenta una volta per tutte l'impossibilità di distinguere il Reale dall'Immaginario, e conseguentemente, il vero dal falso. È allora che il soggetto sperimenta il proprio impotere. Tuttavia, una simile confusione rappresenta la possibilità più alta per un pensiero che voglia sperimentare la novità, dal momento che essa costituisce la condizione di una creazione sfrenata tesa a ricomporre, in qualche modo, un regime senso-motorio, ovvero un inedito spazio di azione. La visione del Tempo puro, resa possibile nel cristallo, pur inibendo provvisoriamente la nostra capacità di agire, dal momento che produce uno *choc* per

⁸⁴ *Ivi*, p. 114; trad. it. p. 100.

il pensiero, in realtà l'aumenta al massimo grado, poiché solo allora si diviene capaci di pensare il dato nella sua co-appartenza al divenire infinito che caratterizza il reale. Tuttavia, è dubbio che un simile pensiero sia capace di restituirci una qualche conoscenza di questo divenire, almeno nel senso dell'identificazione, ma come vedremo, Deleuze sa bene che esiste un senso *differente* del conoscere. Una volta che si sia chiarito questo modello gnoseologico alternativo, bisognerà quindi domandarsi, se il pensiero creativo non sia, in fondo, diretto proprio a questo tipo di conoscenza.

3. 8 Il metodo della conoscenza

Un testo molto importante in relazione al tema della verità è senza dubbio la tesi secondaria su Spinoza del 1968, redatta da Deleuze parallelamente a *Differenza e ripetizione*. La procedura della conoscenza di Spinoza, rispetto alla quale Deleuze manifesta sempre una completa ammirazione, è veramente decisiva per chi voglia comprendere se e in che maniera rimane nella filosofia deleuziana un'aspirazione al vero.

Secondo Spinoza, siamo immersi in un mondo di segni e la nostra esistenza individuale dipende dal modo in cui ci relazioniamo ad essi. La prima certezza che possediamo in merito alla nostra natura è che siamo esseri passivi, esposti alle affezioni e soggetti ad una variazione continua dipendente dagli affetti che ci attraversano. Con Spinoza, Deleuze condivide l'idea che occorre imparare a distinguere le affezioni buone da quelle cattive, i buoni e i cattivi incontri. Purtroppo, spesso gli uomini indugiano nelle passioni tristi e sembra quasi facciano di tutto per favorire i cattivi incontri.

La grande notizia che circolerebbe in tutte le opere di Spinoza è che l'uomo possiede gli strumenti per evitare, almeno fino a un certo punto, i cattivi incontri. A prima vista, sembra strano che Deleuze non ponga in questione la pretesa spinozista di gestire gli incontri. Come si è visto una delle critiche al platonismo di matrice socratica attaccava proprio una simile pretesa. In realtà la contraddizione è soltanto apparente, anche per Spinoza, infatti, la via che conduce alla verità inizia

dall'incontro con il segno e l'intelligenza non può precedere questo incontro. Tuttavia non tutti i segni si equivalgono e il pensiero non può rimanere passivo. Il percorso della conoscenza, infatti si avvia con la selezione dei segni, fondata sull'affetto che essi producono in colui che li percepisce. Deleuze avverte che bisogna distinguere tra affetto (variazione continua della potenza di esistere causata dalle idee) e affezioni (che sono un certo tipo di idee).

La conoscenza delle cose si avvia sempre da un'affezione ovvero dall'effetto che esse producono sul corpo. Sia la relazione tra il sole e un corpo. *Il sole produce calore sul mio corpo*. La relazione tra il sole e il mio corpo è una composizione. Ma l'affezione indica più la natura del corpo modificato di quella del corpo che affetta: la percezione del sole mi dice più del mio corpo di quanto non mi dica del sole, infatti io concepisco il sole in relazione alle mie limitate capacità percettive: «l'*affection* indica la natura del corpo modificato molto più che la natura del corpo affettante».⁸⁵ Il sole fuori di me produce una variazione di calore dentro di me, non so nulla di esso se non che produce in me questa affezione. È necessario un lento procedimento prima che io sia capace di dire qualcosa del sole in se stesso.

Le prime idee, le affezioni, appartengono al primo genere di conoscenza; sono i modi del pensiero che rappresentano un affetto del corpo, rappresentazioni di effetti senza conoscenza delle cause. Idee inadeguate, spiega Deleuze. Chi resta fermo a questo genere di conoscenza è abbandonato alla casualità degli incontri: non conoscendo le cause capaci di produrre in lui un effetto determinato resta in balia della casualità degli incontri.

Posto che Spinoza concepisce il corpo come una composizione di un rapporto specifico di movimento e di riposo, il cattivo incontro è quello che distrugge il mio rapporto costitutivo almeno in parte, fino al caso limite della morte. Il male è un cattivo incontro. Bene è, invece, quanto aumenta la mia potenza di esistere piuttosto di diminuirla.

Fin tanto che si resta al primo genere di conoscenza non c'è modo di evitare i cattivi incontri. Per superare il livello delle Idee-affezioni è necessaria la selezione dei segni. Si tratta di distinguere quelli che producono passioni tristi e quelli che, al contrario, provocano la gioia. Una passione gioiosa è la prima condizione che

⁸⁵ G. DELEUZE, *Cours sur Spinoza*, 24.1.1978, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=11&groupe=Spinoza&langue=1>.

permette all'uomo di elevarsi alla conoscenza delle cause. Sono le nozioni comuni (il secondo genere di conoscenza) che ci danno la conoscenza delle cause. Esse non si limitano a indicare un effetto e a implicare la causa che lo provoca, ma indicano la convenienza o meno di una relazione fra corpi. Un'idea-nozione è un'idea adeguata perché restituisce la conoscenza relativa ai rapporti fra i modi esistenti. Questo genere di conoscenza permetterebbe di pervenire alla nostra potenza d'agire dacché offre alla ragione i mezzi per organizzare gli incontri fra i modi. Tuttavia le nozioni comuni non dicono nulla a proposito dell'essenza singolare di un corpo, poiché corrispondono soltanto alla conoscenza di proprietà comuni a tutte le cose. In ogni caso, esse conducono alla conoscenza superiore delle essenze particolari. Deleuze sottolinea che dal momento che siamo modi esistenti, dobbiamo prima di tutto conoscere i rapporti per arrivare a conoscere l'essenza. Ma solo elevandosi al terzo genere di conoscenza, Spinoza scopre che l'essenza singolare è, di fatto, un grado della potenza divina infinita. Deleuze, da parte sua, considera il terzo genere di conoscenza, come una specie di esperienza mistica atea.

Affectio, nozioni comuni ed essenze sono tre tipi di idee differenti che corrispondono alle diverse possibilità del pensiero.

Deleuze spiega la distinzione tra realtà oggettiva e realtà formale dell'Idea: esiste un carattere estrinseco dell'idea (corrispondente all'oggetto che rappresenta) e uno intrinseco (ovvero la realtà dell'idea in se stessa). Idee e affetti costituiscono due modi distinti del pensiero, l'idea è un modo rappresentativo, l'affetto è non rappresentativo. Quest'ultimo è sempre successivo in ordine logico e cronologico all'idea e corrisponde alla variazione della potenza di esistere che un individuo subisce in relazione alle idee con cui entra in rapporto. Si dirà che ha una maggiore gradiente di realtà e perfezione l'idea che aumenta la mia potenza di agire e provoca in me una passione gioiosa mentre, al contrario, avrà un minore gradiente di realtà e perfezione l'idea che diminuisce la mia potenza di agire provocando una passione triste.

Deleuze sostiene che la verità intesa come corrispondenza non dice nulla della realtà formale dell'idea.

La concezione della verità come corrispondenza non ci fornisce alcuna definizione del vero, né materiale né formale: ci offre solo una definizione nominale, una denominazione estrinseca. A questo punto, si può supporre che il

“chiaro e distinto” ce ne diano una migliore determinazione, è ossia che ci diano una caratteristica interna del vero quale è nell’idea. In realtà così non è. Considerati in sé, il chiaro e il distinto riguardano sì il contenuto dell’idea, ma solo il contenuto oggettivo o rappresentativo. Riguardano anche la forma ma solo la forma della “coscienza psicologica” dell’idea⁸⁶.

Ciò che mancherebbe quindi all’idea di verità come adeguazione o al criterio della chiarezza e della distinzione, è la definizione reale dell’Idea di verità: essi non darebbero alcuna definizione del carattere intrinseco dell’Idea vera.

Deleuze con Spinoza si domanda quale sia la forma dell’idea vera a prescindere dal suo contenuto, da ciò che rappresenta. Il “chiaro e distinto” non arriverebbe, infatti, a darci la caratteristica interna del vero qual è nell’idea; esso consente sì di riconoscere un’idea vera ma non dice nulla del contenuto materiale di questa idea e nemmeno della sua forma logica. Il merito di Spinoza consisterebbe nell’aver ricercato il contenuto oggettivo dell’idea vera indipendentemente dalla rappresentazione e la forma logica al di là della coscienza psicologica. Si deve riconoscere nell’opera deleuziana un tentativo analogo laddove si tratta di liberare il pensiero dall’antropologismo e dalla teologia per restituirgli la potenza di un sapere assoluto del nostro mondo.

⁸⁶ SE, p. 117; trad. it. p. 103.

3. 9 La verità rovesciata

Le analisi precedenti ci inducono a ritenere che permane, nel sistema filosofico deleuziano, uno spazio concettuale riservato alla verità. In nessun modo, si può concludere che Deleuze proponga una nuova versione del relativismo soggettivo. Piuttosto si deve osservare che il filosofo francese rinnova il senso di quella verità assoluta che attrae il pensiero filosofico sin dalle sue origini.

In effetti, è necessario comprendere la relazione che si instaura tra relativo e assoluto nel costruttivismo deleuziano. Non è altrimenti possibile chiarire fino a che punto il concetto di verità mantiene un valore molto forte nel suo sistema filosofico. Si considerino anzitutto le frequenti obiezioni deleuziane al relativismo. In genere, esse vengono presentate in relazione al discorso sulla temporalità e la potenza del falso. Il filosofo ritiene opportuno, per evitare ogni possibile fraintendimento, sottolineare che la crisi della verità provocata dal tempo non dipende da una variazione del suo contenuto ma della sua forma. Non si tratta quindi di una variazione della verità nel tempo ma della scoperta della verità della variazione.

D'altra parte anche l'affermazione del prospettivismo non significa affatto una variazione dei punti di vista su un oggetto invariante, ma un'interiorizzazione della prospettiva nella cosa stessa. La potenza del falso spodesta la forma del vero nel momento in cui il tempo cessa di essere pensato semplicemente come successione regolare per rivelarsi nella sua forma pura, vuota e completamente "scardinata".

Che ne è allora della verità? La sfida di Deleuze è la de-formazione del vero. La verità concepita come forma è respinta ma essa rimane pensabile nei termini di una metamorfosi continua, di una variazione infinita che può essere concepita dal pensiero solo a condizione della sua rinuncia ai presupposti soggettivi.

Certo, la pretesa di mantenere il nome di verità per ciò che muta incessantemente è a dir poco problematica. Lo stesso Deleuze sembra abbandonarla. Tuttavia, poiché la variazione si presenta come fondamento del reale, non si può certo trascurare il suo valore di verità. Diremmo che si tratta di una verità rovesciata guardando al platonismo e al progetto deleuziano del suo rovesciamento. Si è visto come questo rovesciamento non comporta in alcun modo l'intenzione di sostituire l'apparenza all'essenza, di accordare un privilegio maggiore a ciò che appare rispetto all'essenze

eterne e ideali. Non si tratta quindi di affermare semplicemente che l'idea è un'illusione o la falsificazione per eccellenza e che la sola verità pensabile deve essere riferita alla realtà sensibile. Di fatto, Deleuze continua a considerare plausibile l'esistenza di una dimensione irriducibile alla semplice esperienza. Abbiamo avuto modo di presentare la nozione di virtualità e di sottolineare il suo carattere assoluto in rispetto alla realtà attuale. Virtuale è, d'altra parte, il nome che si deve assegnare al tempo puro. Esso è certamente in un rapporto indissolubile con le sue attualizzazioni ma nondimeno resiste e insiste in ogni sua manifestazione spazio-temporale senza esaurirsi mai completamente in essa. Si dirà vera questa dimensione virtuale del reale che cambia natura continuamente. Non si tratterà in ogni caso di un'alterità trascendente poiché, come si è visto, il virtuale resta implicato nell'attualità in cui si incarna. In linea con la concezione platonica, tale idea di verità detiene la potenza di generare per il pensiero. Essa infatti corrisponde a quale Fuori che è condizione necessaria all'esercizio autentico del pensare. L'intimità tra il pensiero e il vero rivela ancora di più la familiarità di questa dottrina della verità con il platonismo. Seppure, infatti, il fuori dal pensiero è presentato come un'alterità radicale di esso si dice pure che è l'immanenza assoluta. Tale immanenza però non comporta il postulato di una predisposizione naturale al vero, come nel caso del modello del riconoscimento. Il virtuale, in effetti, è una differenza pura che non assicura in nessun modo la nostra capacità di pensare ma, al contrario, rivela la nostra impotenza. Costituendo l'impensabile in quanto tale, il virtuale frena l'uso concorde delle facoltà e costringe il pensiero a superare i limiti del soggettivismo. Una verità, dunque, che trasforma e si trasforma in un movimento infinito in cui l'essente viene coinvolto in un processo di dissoluzione continua.

La verità, così concepita, non rappresenta affatto un porto sicuro che mette fine alla ricerca affannosa di stabilità tipica della natura umana. Essa impone piuttosto un divenire non-umano che trova nell'elevazione al massimo grado della potenza vitale il suo unico scopo.

Credevo di essere in porto ma mi sono ritrovato in mare aperto. Il lamento leibniziano risuona nell'opera di Deleuze e riflette il senso di una verità che corrisponde ad una totalità aperta che non si lascia definire in alcun modo dalla domanda sull'essenza; ma richiede, invece, il metodo di drammatizzazione per

arrivare a determinare la circostanza in cui si attualizza. Quest'ultima comporta sempre un rallentamento del divenire, un depotenziamento delle forze componenti nelle forme composte. Il problema del pensiero è di risalire il cammino dell'attualizzazione per arrivare a cogliere quel tanto di caoticità virtuale necessaria al suo libero esercizio. Se il pensiero crea è solo a partire dall'incontro con questa potenza del falso che è il tempo in se stesso, questa confusione originaria che non ha alcuna origine assegnabile ma rimane nelle cose, fra gli elementi che le compongono, rivelandosi in esse proprie nei loro legami costitutivi. Le relazioni fra i termini rilevano da una parte la fragilità e la precarietà degli enti determinati, ma dall'altra una potenza superiore: quella forza sovrana che muove tutte le cose coinvolgendole nel proprio divenire infinito.

Il pensiero è una passione, dice Deleuze. Dobbiamo a questo punto tentare di chiarire una volta per tutte cosa significhi questa sentenza. In primo luogo, essa prescrive all'io ad abbandonare ogni pretesa di potere: non siamo noi a pensare ma sempre *Altri*. Una molteplicità investe la coscienza prima ancora che essa abbia acquisito consapevolezza di sé. In questo senso, il pensare non soltanto è indipendente dalla volontà soggettiva ma la precede di diritto. Ogni volta che iniziamo a pensare siamo coinvolti in una nuova metamorfosi dell'io, alla quale non è possibile sottrarsi in alcun modo. Tuttavia, alla scuola di Spinoza, il nostro filosofo apprende la necessità di gestire le passioni umane – per evitare quelle tristi e promuovere invece quelle che aumentano la nostra potenza di agire. Peraltro, già nel suo *Nietzsche e la filosofia*, Deleuze aveva mostrato quanto fosse importante sottrarsi all'influenza delle forze reattive. Si deve credere per questo che ci sia una contraddizione tra l'idea “passionale” del pensiero (che fa tutt'uno con la critica al platonismo di organizzare e gestire l'incontro con ciò che dà da pensare) e la pretesa di selezionare le forze che ci costringono a pensare? In realtà, il contrasto non è che apparente. Le forze reattive, come pure le passioni tristi, non hanno effettivamente il potere di attivare il pensiero. Quindi, secondo Deleuze, non si tratta di dividere il puro dall'impuro alla maniera platonica, ma di sostituire «l'affetto come valutazione immanente, al posto del giudizio come valore trascendente»⁸⁷.

⁸⁷ C2, p. 185; trad. it. p. 159.

Solo quando l'affetto soppianta il giudizio, la genesi del pensiero diviene possibile. Il torto del pensiero rappresentativo e del modello trascendentale del riconoscimento risiede nell'imporre il sistema del giudizio all'esistenza. Si giudicano le cose in relazione a valori trascendenti e non si dà allora alcuna possibilità al pensiero di confrontarsi con la novità. Per questo motivo, la vita viene ridotta alla sua forma degenerata, incapace di trasformarsi e di aumentare la propria potenza.

Il proposito deleuziano di affermare la vita fa tutt'uno con l'elogio alla potenza del falso. Mentre la verità, che appartiene all'immagine dogmatica del pensiero, riflette la tendenza all'identificazione, la potenza del falso è espressione di uno slancio vitale che è metamorfosi incessante e non si esaurisce in nessuna forma definitiva. Quale sarà allora la verità di una cosa? Per quale ragione, nonostante tutto, Deleuze utilizza spesso il nome di verità per indicare il prodotto del pensiero? La risposta a queste domande impone una torsione complessa al sistema filosofico deleuziano. Che la verità debba essere creata, piuttosto che raggiunta o riprodotta non significa certamente che essa non esista affatto. Né tantomeno che il pensiero la crei arbitrariamente. Ciò che deve essere pensato è la co-appartenenza del pensiero e dell'essere. Pensare, come spiegherà più tardi il filosofo, non è un filo teso tra il soggetto e l'oggetto ma l'effetto della relazione tra il territorio e la terra. Ogni fenomeno si staglia su un fondo magmatico che minaccia costantemente di dissolverlo. Non c'è determinazione territoriale che non subisca il fascino e insieme provi terrore della Terra. Pensare significa affrontare il rischio insito nell'abbandono di un territorio già sondato, sicuro e calmo. Tale territorio, però, non è dato una volta per tutte; esso stesso è il risultato di una lotta. Quando lo sguardo si volge all'ignoto non è atterrito dall'oggetto della visione ma dalla trasformazione in cui è coinvolto rispetto alla quale si scopre completamente impotente. La verità si determina allora come ciò che deve essere creato perché non è una forma ma una forza che provoca la ricomposizione degli elementi costitutivi della cosa e insieme di colui che pensa.

Rimane da segnalare una distinzione importante, tra una verità originaria e una verità derivata. Diremmo che solo quest'ultima è da inventare mentre l'eternità vera dell'evento pre-esiste al pensiero, anche se è passibile di sempre nuove attualizzazioni che si realizzano anche in virtù dell'atto pensante. Si parlerà quindi di verità rovesciata riferendosi proprio alla dimensione del virtuale che «possiede una

piena realtà per se stessa»⁸⁸. Ricordiamo come a proposito del rovesciamento del platonismo, Deleuze scriveva sul finire degli anni sessanta che si trattava di braccare la sua motivazione autentica. Sappiano che secondo il filosofo francese tale motivazione risiede nella volontà di esorcizzare il simulacro, copia demoniaca e senza somiglianza con il modello, capace tuttavia di produrre un effetto di somiglianza, interiorizzando il punto di vista dell'osservatore. Le illusioni ottiche danno prova dell'esistenza dei simulacri: le condizioni soggettive della visione provocano una percezione fallace e tuttavia reale. Così, ad esempio, le colonne di un tempio appariranno realmente simmetriche ad un osservatore lontano, pur essendo state costruite in maniera dissimmetrica, in base al progetto di un architetto-falsario che ha introiettato la prospettiva. Ma se in *Differenza e ripetizione* il simulacro sembra essere promosso «al titolo di mondo vero»⁸⁹, più tardi Deleuze respingerà questa nozione asserendo che, in fondo, non portava molto lontano. Bisogna chiarire le ragioni di questo passo indietro e domandarsi quali sono le sue conseguenze per il problema della verità.

Il potere del simulacro, stando alle prime riflessioni deleuziane, consisterebbe nel rivelare la «vera natura del profondo e del senza fondo che trascende la rappresentazione»⁹⁰. Arnaud Villani ritiene che sia il concetto di evento, più tardi, a prendere il posto di quello di simulacro e considera l'abbandono di questo conseguente alla sua sovra determinazione piuttosto che a una qualche sua mancanza. Ora, indubbiamente il simulacro deleuziano indica un sistema complesso ispirato al modello strutturalista che, com'è noto, viene progressivamente superato da Deleuze e Guattari. Ma dire che tale nozione sia respinta per un eccesso di senso a noi pare a dir poco azzardato, considerata la polisemia dell'evento. In ogni caso, tali nozioni si riferiscono allo stesso campo semantico. Entrambe sono chiamate a rendere conto dei dinamismi che sfuggono alla rappresentazione e della relazione che intercorre tra il virtuale e l'attuale. Ma il simulacro, emergendo dal fondo differenziale, si presenta come un'immagine demoniaca costruita sulla dissimilitudine, ovvero come un effetto di superficie dell'attualizzazione del virtuale; l'evento, da parte sua, pur attualizzandosi non cessa di rinviare alla dimensione

⁸⁸ DR, p. 273; trad. it. p. 273.

⁸⁹ J-C. DUMONCEL, *Deleuze. Face à Face*, M-editer, Millou 2009, p. 37.

⁹⁰ DR, p. 355; trad. it. p. 355.

ideale e incorporea della virtualità. Si può dire che il simulacro appartiene alla serie degli eventi reali che si attualizzano negli stati di cose, mentre l'evento puro comporta un doppio movimento, rispetto al quale la determinazione del simulacro è solo un momento, peraltro insufficiente in se stesso, dal punto di vista del pensiero; poiché solo contro-effettuando l'evento, e quindi dissolvendo lo stesso simulacro, il pensare acquista il potere di una genesi del nuovo.

La contro-effettuazione dell'evento si realizza in un atto creativo che deve potenziarne il senso, essere degni dell'evento non ha altro significato: si tratta di superare lo stadio delle passioni per accedere al potere del movimento infinito, di riportare l'evento alla sua origine impersonale per evitare che esso perda la propria forza genetica nelle sue attualizzazioni. Si deve, quindi, risalire al virtuale per scoprire l'evento puro e rilanciarne la potenza creativa. Questo movimento, a noi pare, teso alla conoscenza poiché la creazione pretende, in fondo, di dire l'altra faccia del reale, che sfugge alla rappresentazione. Tale verità si presenta come enigma che per essere interpretato invoca un pensiero impersonale al quale, infine, essa si presenta come il processo genetico di ogni cosa.

Non stupisce allora che la verità a cui il pensiero deleuziano aspira assuma il nome di potenza del falso. Essa non è forma ma forza plastica che determina l'Io e il mondo come espressioni transitorie e multiple di sé stessa.

contrariamente alla forma del vero che è unificante e tende all'identificazione di un personaggio (la sua scoperta o semplicemente la sua coerenza), la potenza del falso non è separabile da un'irriducibile molteplicità. "Io è un altro" ha sostituito $Io = Io$ ⁹¹.

L'univocità dell'essere non si esprime soltanto in maniera plurale, ma riflette la molteplicità stessa, che può dirsi in molti modi ma sempre in riferimento ad un unico senso dell'essere.

Dire che la verità è ciò che il pensiero crea significa in ogni caso che non si tratta in alcun modo di una corrispondenza o di un'adequazione del pensiero alla realtà. La creazione indica piuttosto l'irruzione di una novità che provoca un esercizio smisurato delle facoltà capace di determinare, a sua volta, nuovi concetti in grado di fare intendere la risonanza del virtuale nell'attualità. L'oggetto del concetto, infatti, è

⁹¹ C2, p. 174; trad. it. p. 151.

l'inseparabilità delle sue componenti che, secondo Deleuze, sarebbe capace di apportare «un Evento che ci sorvola»⁹².

La scommessa deleuziana si gioca, quindi, intorno la possibilità di una verità immanente piuttosto che trascendente. È naturale che questa pretesa comporti una dissoluzione del vero come modello uniforme del reale o predicato di una proposizione che si riferisce agli oggetti dati. Il vero resta ad ogni modo la destinazione del movimento del pensiero, anche se non possiamo disporre, come ammette Deleuze, di un concetto di verità dato che essa non può in alcun modo essere identificata, nemmeno provvisoriamente, ma deve a essere creata a partire da segni che non cessano di tradirla e deformarla.

Il pensiero non può esimersi, tuttavia, dalla ricerca della verità. L'aspirazione alla conoscenza della cosa in se stessa alimenterà fino alla fine la filosofia deleuziana. Il problema insito in una simile pretesa è la mancata possibilità di dare una consistenza, laddove la visione attinge ad un'immagine pura del tempo, al concetto di verità. Le componenti che dovrebbero costituirlo sono infatti inseparabili dal piano di immanenza e ogni tentativo di ricomporle comporta la caduta nel caos della differenza senza centro né misura.

Resta da considerare a questo punto se non si possa ridurre l'idea deleuziana di verità all'intuizione. E conseguentemente, valutare se il piano di immanenza non corrisponda effettivamente alla verità rispetto alla quale Deleuze afferma che non disponiamo di alcun concetto.

Riteniamo che il piano di immanenza, che si costruisce proprio per mezzo dell'intuizione, sia effettivamente il nome nuovo che Deleuze conferisce alla verità. Egli stesso a proposito del vero dice che è ciò verso cui il pensiero si volge, e lo stesso può dirsi del piano di immanenza. D'altra parte, quando il filosofo sostiene che tale piano ha due facce in quanto Essere e in quanto Pensiero riprende il discorso avviato ne *L'immagine-tempo* a proposito di quelli che definiva allora "cristalli di tempo". Analizzeremo, più dettagliatamente, questa possibilità nel prossimo capitolo.

Per il momento, possiamo concludere che la questione della verità occupa un ruolo decisivo nel pensiero deleuziano inizialmente in maniera evidente ed esplicita più tardi in una forma ambigua e provocatoria. Essa si lega ad una riflessione di

⁹² QP, p. 32; trad. it. p. 17.

ampia portata su ciò che significa pensare e sulle condizioni trascendentali della genesi dell'atto pensante. Tale indagine comporta un confronto serrato con la tradizione che non si riduce all'opposizione, pure molto forte, all'immagine dogmatica del pensiero ma si volge a considerare i problemi eminentemente pratici che l'hanno determinata. A partire dal disvelamento dell'orizzonte problematico del platonismo – necessità di un criterio selettivo per la selezione dei rivali – Deleuze discute e contesta la nozione di essenza, in quanto principio che riduce le potenzialità della vita, non solo subordinando il molteplice all'uno, ma operando un'epurazione totale del differente che sfugge al rapporto di somiglianza con essa. Giudicato impensabile, il simulacro viene rigettato nell'oceano della dissomiglianza e condannato in quanto perversione del reale e del pensiero che nella loro natura retta dovrebbero riflettere e riprodurre l'ordine trascendente del mondo ideale. Deleuze, da parte sua, considera un simile errore irrilevante rispetto a quello che gli pare l'autentico negativo del pensiero ovvero la sua impotenza che si manifesta nell'impossibilità di conferire una forma alla differenza. Egli oppone quindi la stupidità all'errore e si interroga sulla dinamica genetica del pensare. Il vero si riferisce, conseguentemente, non ad una forma predeterminata al quale il pensiero può aspirare, laddove si attenga alle regole di un buon metodo che realizzi le sue pretese di diritto, ma alla forza che lo sottrae al suo torpore naturale e alla sua cattiva volontà. Si avvia in tal modo una ricerca relativa ai segni capaci di elevare il pensiero ad un esercizio autentico irriducibile alla semplice rappresentazione che appare, agli occhi di Deleuze, soltanto un esercizio puerile di un soggetto che si limita a ricondurre la pluralità dell'esperienza sensibile alle forme a priori, senza chiedersi effettivamente, cosa siano le cose in se stesse. Peraltro, un simile soggetto misconosce inevitabilmente la novità e si preclude la possibilità dell'incontro con l'alterità poiché è capace soltanto di riconoscere il già visto o il già pensato mentre resta impassibile dinanzi all'imprevisto. Deleuze è convinto che la genesi del pensare consista proprio nel superamento di un tale stato di imperturbabilità. Solo quando la sensibilità si misura con il suo limite proprio, ossia con una forza che mette in scacco il suo esercizio abituale, e così pure tutte le altre facoltà, alle quali essa trasmette la propria impotenza, si offre al pensiero l'occasione della sua genesi. Esso allora sarà costretto a produrre qualcosa di nuovo in sé stesso affinché superi la stupidità e arrivi

a pensare l'impensato. Gli esiti di una simile produzione diverranno manifesti soltanto attraverso i nuovi concetti che, a partire da essa, verranno determinati.

Perché si deve parlare di una verità rovesciata? Non certamente nel senso che la conoscenza deve volgersi al dato sensibile piuttosto che alla sua essenza, infatti essa continua a volgersi a ciò che sta oltre il dato – lo stesso Deleuze definiva già in *Empirismo e soggettività* la conoscenza come un oltrepassamento – senza per questo abbandonare la realtà concreta. La verità non è per Deleuze una forma identica a sé, rispetto alla quale le cose sono semplici imitazioni, ma un flusso energetico che si cristallizza nei corpi. La conoscenza del vero è possibile solo attraverso una sperimentazione immanente delle potenzialità di ogni cosa. In tal senso, si può dire che l'azione precede la conoscenza e la fonda, diversamente dalla morale classica che pone una relazione inversa tra la teoria e la prassi. È naturale, allora, che categorie pratiche come l'interessante o il notevole siano la misura di quella che Deleuze chiama verità. Il rovesciamento maggiore va dunque individuato proprio nella *Katabasis* della verità al piano della sperimentazione immanente della potenza di esistere.

FILOSOFIA

Il movimento di “andata e ritorno” verso il vero

4. 1 L’arte dei concetti

Abbiamo iniziato questa ricerca analizzando la critica deleuziana ai presupposti di origine morale che graverebbero sulla filosofia, impendendole di rompere definitivamente con la *doxa*. Si è visto come Deleuze abbia tentato di sciogliere il discorso filosofico da quella che ritiene un’immagine dogmatica, in virtù della quale il pensiero è naturalmente orientato alla ricerca del vero. Contro il presupposto di una familiarità di diritto tra il pensiero e la verità, il filosofo avvertiva che il vero non attende di essere scoperto ma impone sempre una costruzione nuova. Tale creazione sarebbe capace di coglierlo come forza plastica che raggiunge una forma solo a condizione di una sensibilità primaria all’irruzione dei segni che forzano il pensiero ad abbandonare la soggettività per introdurlo in un imprevedibile *divenire altro*.

Ricostruendo la tesi dell’univocità dell’essere, abbiamo potuto evidenziare il fondamento speculativo dell’intenzione deleuziana di riformare la dottrina della verità. È divenuta allora manifesta la tensione etica che anima la tesi dell’univocità dell’essere esposta in *Differenza e ripetizione*, e la radice vitalista della proposta teorica deleuziana si è mostrata allora in modo evidente.

Una nuova immagine del pensiero prende forma molto lentamente nelle opere deleuziane. Certamente Spinoza, Nietzsche e Bergson ne sono gli intercessori. Tuttavia, si deve riconoscere la sua originalità. La tesi deleuziana può essere condensata in un passaggio cruciale di *Differenza e ripetizione*:

Pensare è creare, non c’è altra creazione, ma creare è anzitutto generare “il pensare” nel pensiero¹.

¹ DR, p. 192; trad. it. p. 192.

Si può affermare che le implicazioni di questa affermazione sono al centro di tutta la produzione deleuziana posteriore. In particolare, è il problema della genesi del pensiero ad occupare una posizione centrale nel sistema filosofico che verrà costituendosi nel tempo. Indubbiamente, il tema della creazione determina il punto di vista a partire dal quale Deleuze valuta la storia della filosofia. Al riconoscimento, egli rimprovera di salvaguardare le opinioni dominanti e di non essere capace di volgersi al nuovo; la concezione analogica dell'essere è considerata espressione della pretesa di imporre agli essenti un ordine gerarchico prestabilito; il sistema del giudizio respinto in ragione della mortificazione che impone alla pluralità dei mondi possibili.

Il rifiuto della mimesi, quale modello operativo del pensiero, rappresenta effettivamente l'elemento invariante della prospettiva deleuziana, e impone una lunga e faticosa fase di gestazione al filosofo che culmina nel ripensamento globale della specificità della filosofia.

Si tratta a questo punto di comprendere se e come la questione della verità gioca un ruolo in questa impresa. Si deve rimarcare sin d'ora che Deleuze si sottrae esplicitamente al confronto diretto con questo problema quando compone con Guattari la sua ultima opera, che mira proprio a chiarire i caratteri distintivi della disciplina. Egli afferma, effettivamente, che è vano invocare il rapporto del pensiero con il vero per definire la filosofia, poiché questo rapporto non è mai stato «un problema semplice, e ancor meno costante»². Ora si deve comprendere il senso di questa rinuncia che, evidentemente, non può trovare una spiegazione sufficiente nella semplice constatazione della complessità dell'oggetto. D'altra parte, lo stesso Deleuze, presentando la propria immagine del pensiero come movimento infinito di andata e ritorno che «non va verso una destinazione senza fare già ritorno su se stesso»³ non esita a definire *vera* questa meta⁴. Si vedrà come l'assenza di una posizione esplicita del problema della verità, in quest'opera, ha le sue ragioni e non impedisce che esso sia tanto è più presente; al contrario, proprio questa mancanza, forse, provoca, per dirlo come Deleuze, un *grido* che non trovando una risposta

² QP, p. 55; trad. it. p. 44.

³ *Ivi*, p. 40; trad. it. p. 28.

⁴ Cfr. *Ibidem*.

concettuale diviene ancora più assordante⁵. Ad ogni modo, prima di pretendere al non-detto, è necessario identificare il problema che Deleuze pone distintamente in queste pagine.

Non si tratta per il filosofo di una questione nuova. In effetti, la critica metateorica del discorso filosofico caratterizza il pensiero deleuziano sin dai suoi esordi, ma trova uno sviluppo compiuto soltanto in *Che cos'è la filosofia?*. Quest'opera, pubblicata nel 1991, riprende un progetto annunciato per la prima volta alla fine del corso universitario dell'anno 1979-1980 e riformulato in varie occasioni negli anni ottanta⁶. Essa raccoglie e articola argomenti già presenti in molti dei testi che la precedono, tanto che, a ragione, può essere considerata come il risultato di una ricerca sulla natura della filosofia che attraversa nella sua interezza il percorso filosofico deleuziano. Lo stesso Deleuze dichiara di essersi domandato incessantemente cosa fosse la filosofia, trovando sempre un'unica risposta: «la filosofia è l'arte di formare, inventare, di fabbricare i concetti»⁷. Tuttavia, con uno sguardo retrospettivo, l'autore avverte l'insufficienza di una simile risposta che non arriva a definire concretamente l'attività filosofica.

La vecchiaia, come spiega Deleuze, concede una prospettiva nuova sulla questione, conferendole maggiore urgenza e sottraendola ad un mero esercizio di stile. È l'ora dell'imbrunire, quando si raggiunge «quel punto di non stile che consente di dire: ma cosa ho fatto per tutta la vita?»⁸. È l'ora in cui, talvolta, si gode di una libertà sovrana che permette, come accadde al vecchio Kant, di superare i limiti accuratamente segnati nella maturità. Se Deleuze superi o meno i propri limiti

⁵ «I concetti sono talmente vitali da implicare un rapporto proprio con ciò che, in apparenza, sembrerebbe quanto di più distante da essi: *le cri*. In un certo modo, il filosofo non è qualcuno che canta, ma qualcuno che grida. Ogni volta che si avverte il bisogno di urlare, credo si sia vicini a una specie di appello della filosofia. Cosa significa che il concetto sia una specie di grido? È questo avere bisogno del concetto: aver qualcosa da urlare. Bisognerà trovare il concetto di quel grido». DELEUZE, Cours Vincennes, 15/04/1980, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=48&groupe=Leibniz&langue=1>.

⁶ Si veda a questo proposito F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Felix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2009, p. 538. Alla fine del corso a Vincennes del 1979-1980, Deleuze annuncia ai suoi allievi il proposito, per l'anno seguente, di tenere un corso su «che cos'è la filosofia?». In realtà, questo progetto non verrà mai realizzato: egli dirà di non essere ancora pronto ad affrontare tale questione semplice soltanto in apparenza. A conferma dell'importanza che il filosofo assegna a questo programma, Dosse riporta, tra l'altro, il brano di una lettera scritta da Deleuze nel 1991 al Mikel Dufrenne in cui parla di *Che cos'è la filosofia?* come «il libro che sognavo come ultimo per me». In queste poche righe, lo scrivente manifesta la propria spossatezza fisica nonché il desiderio di fermarsi «almeno due o tre anni». La redazione dell'opera avviene, effettivamente, in un momento in cui le condizioni cliniche di Deleuze peggiorano rapidamente: le crisi di soffocamento si fanno più ricorrenti e solo pochi intimi hanno occasione di incontrarlo. La malattia, tuttavia, non ferma l'opera che, pur essendo co-firmata da Felix Guattari, sembra sia stata scritta soltanto da Deleuze. Guattari si sarebbe limitato ad apportare solo qualche suggerimento rispetto al manoscritto originale inviato dall'amico. Cfr., F. Dosse, op. cit., p. 27.

⁷ QP, p. 8; trad. it. p. VIII.

⁸ *Ivi*, p. 7; trad. it. p. VII.

potremo dirlo solo alla fine. In ogni caso, il suo domandare non è semplicemente personale; è la stessa filosofia, «questa anziana signora»⁹, che prende la parola per rivendicare il suo ruolo nella società contemporanea. Non si tratta, quindi, di ripetere una risposta che non è cambiata nel tempo ma di abbandonarsi alla domanda sul senso e la necessità della filosofia per affrontare la sfida che il presente muove al filosofo, contrapponendogli una serie di nemici che vorrebbero prendere il suo posto: «rivali sempre più insolenti, sempre più calamitosi, che neanche il Platone più comico avrebbe mai immaginato»¹⁰.

Sin dalle sue origini, la filosofia ha affrontato molti nemici: prima i saggi, poi i sofisti e, nel corso della sua storia, nuovi avversari sempre più agguerriti.

Ma più la filosofia si scontra con rivali sciocchi e impudenti e li incontra nel suo stesso seno, più si sente stimolata ad assolvere il suo compito, a creare concetti che siano aeroliti piuttosto che merci¹¹.

Per affrontare la minaccia che grava oggi sulla filosofia, Deleuze ritiene che bisogna riportarla alla sua vocazione originaria e respingere la tendenza imperante che consisterebbe nel rifugiarsi negli Universali, per riprendere l'attività creativa del concetto. Contro questi usurpatori, la filosofia deve prendere le armi per riaffermare la propria insostituibile funzione; essa deve quindi affrontare i pretendenti assolvendo il suo compito, poiché è solo se trascura quest'ultimo che rischia, realmente, di essere soppiantata dai rivali più impudenti: l'informatica, il marketing, il design, la pubblicità che sostengono a gran voce «siamo noi i creativi [...]. Siamo noi gli amici del concetto»¹². Il problema che si pone è allora la misura delle pretese, la distinzione del vero amico dal falso, del concetto dal simulacro.

Deleuze è consapevole di muoversi all'interno dello stesso teatro platonico che rappresenta lo scontro tra il filosofo e il sofista, e il lettore non può fare a meno di provare un certo imbarazzo dinanzi la riproposizione di questo scenario: come conciliare infatti la ricerca di una definizione per il vero filosofo e la critica deleuziana al *Sofista*? Si potrebbe credere che al tramonto della sua vita il filosofo si pieghi a quella ricerca dell'essenza riprendendo la formula *che cos'è?* tanto spesso

⁹ *Ivi*, p. 16; trad. it. p. XVII.

¹⁰ *Ivi*, p. 15; trad. it. p. XVI.

¹¹ *Ivi*, p. 16; trad. it. p. XVII.

¹² *Ibidem*.

contestata nelle sue prime opere. Una precisazione nell'introduzione vorrebbe, di un colpo, fugare ogni possibile fraintendimento: si tratta di stabilire «un'ora, un'occasione, le circostanze, i paesaggi e i personaggi, le condizioni e le incognite della questione»¹³. *Quando? Come? Dove? Chi?* sono le domande che si devono porre per definire la filosofia applicando quel metodo di drammatizzazione che, a partire da *Differenza e ripetizione*, Deleuze oppone al socratico *che cos'è?*. Se si vuole cercare, quindi, una ragione della filosofia non è certo alla maniera di Hegel o di Heidegger che considerano la storia come una forma di interiorità nella quale il concetto sviluppa o disvela necessariamente il suo destino. Deleuze, da parte sua, ricerca la ragione contingente del pensiero filosofico, si chiede quali incontri possano avere determinato la nascita della filosofia, negando l'idea che essa abbia una necessità interna¹⁴; tuttavia, lo fa volgendosi alla sua storia, e alla sua origine greca, ma esaminandolo dal punto di vista dei divenire che ha reso possibili. Infatti, non è sufficiente, secondo Deleuze, riferirsi alla storia della filosofia per trovare la ragione della sua genesi. La creazione concettuale è sempre una via di fuga dalla storia che consente al pensiero di elevarsi a un divenire non-storico e di invocare, in tal modo, una «una nuova terra e un popolo che non esiste ancora»¹⁵. Quando il nostro filosofo afferma che la filosofia è una geo-filosofia, è proprio per sottolineare il carattere contingente delle sue condizioni. Egli vuole negare alla storia il ruolo di motore per il pensiero. Nondimeno, ammette il valore del contesto storico, ma precisando che non c'è alcuna continuità necessaria tra gli elementi storici e la nascita della filosofia: anche se è il momento storico greco ad avere realizzato la congiunzione delle componenti essenziali alla sviluppo della filosofia, tale congiunzione avrebbe potuto realizzarsi in modi differenti; essa si sarebbe ripetuta di volta in volta – con forme, mezzi e fini sempre nuovi – quando i tre tratti dell'immanenza, dell'amicizia e dell'opinione hanno potuto ricostituire una terra fertile per la filosofia. Non si tratta in nessun caso di un ambiente riducibile alla situazione storica, poiché esso è piuttosto la condizione del divenire filosofico quale elemento non-storico:

¹³ *Ivi*, p. 8; trad. it. p. VIII.

¹⁴ «Noi neghiamo che la filosofia presenti una necessità interna, sia considerata di per sé sia nella sua origine greca (l'idea di un miracolo greco non sarebbe che un altro aspetto di questa pseudo-necessità). E ciononostante, la filosofia fu una cosa greca anche se importa da emigranti. Affinché la filosofia nascesse è stato necessario un incontro tra l'ambiente greco e il piano di immanenza del pensiero. [...]. È stato necessario l'incontro dell'amico e del pensiero. In breve, esiste una ragione della filosofia, ma è una ragione sintetica e contingente – un incontro, una congiunzione; di per sé non insufficiente ma in sé contingente». *Ivi*, pp. 89-90; trad. it. p. 86.

¹⁵ *Ivi*, p. 104; trad. it. p. 102.

Non si può ridurre la filosofia alla propria storia, perché la filosofia non smette di divincolarsene per creare nuovi concetti che pur ricadendovi non ne derivano¹⁶.

Deleuze conclude dunque che la filosofia viene al mondo in virtù di una contingenza piuttosto che di una necessità e in funzione di un divenire che si sottrae alla storia.

Non è facile chiarire questa ragione contingente della filosofia. L'ultimo sforzo deleuziano è teso proprio a questo scopo. Nell'introduzione a *Che cos'è la filosofia?*, l'autore segnala esplicitamente il problema che intende affrontare, contravvenendo all'abitudine di lasciarlo inespresso che, a suo dire, caratterizza i testi filosofici:

Il problema della filosofia è il punto singolare in cui il concetto e la creazione si rapportano l'uno all'altro¹⁷.

Deleuze spiega che si devono analizzare le condizioni che provocano la creazione concettuale. Quest'orizzonte problematico determina la necessità di una pedagogia del concetto: è necessario indagare il processo della formazione concettuale; sapremo *chi* è il vero filosofo solo attraverso un approccio pedagogico, analizzando cioè «le condizioni della creazione come fattori di momenti che restano singolari»¹⁸.

La questione della singolarità del concetto si interseca con il tema della critica agli Universali che, secondo Deleuze, costituiscono sterili astrazioni che non spiegano dovendo essere a loro volta spiegate. Il concetto autentico non è affatto un universale ma una singolarità, non il risultato di un'astrazione ma il prodotto di una creazione che, come vedremo, impone un faticoso apprendistato.

È interessante osservare che Deleuze concepisce il proprio progetto come una via di mezzo tra le vette dell'enciclopedia del concetto – attorno alla quale gravitano i post-kantiani (Hegel e Schelling in particolare), con la loro pretesa di assegnare al pensiero filosofico un primato sulle altre forme del sapere – e il disastro assoluto della formazione professionale commerciale; questi due estremi si distinguerebbero per il modo di pensare la creazione che per i post-kantiani è espressione di una

¹⁶ *Ivi*, p. 92; trad. it. p. 88.

¹⁷ *Ivi*, p. 16; trad. it. p. XVII.

¹⁸ *Ivi*, p. 17; trad. it. p. XVIII.

soggettività pura, mentre dal punto di vista del marketing è funzionale alla promozione di un prodotto¹⁹. Al fine di evitare tanto la tentazione enciclopedica che assegna alla filosofia un'estensione indeterminata quanto l'annichilimento del pensiero filosofico che si realizza nella mercificazione del concetto, Deleuze crede si debba ripensare «la natura del concetto come realtà filosofica»²⁰, ovvero colmare l'insufficienza di quelle spiegazioni che lo riducono ad una conoscenza o ad una rappresentazione prodotta attraverso la generalizzazione, per essere utilizzata nel giudizio. Si passa, in tal modo, dalla domanda sulla filosofia alla ricerca di una definizione per il concetto. In questo passaggio è in gioco la determinazione di quanto appartiene di diritto alla filosofia, che non le potrà mai essere sottratto anche «se le si desse un altro nome»²¹.

Deleuze giudica, effettivamente, il problema della morte della metafisica o della fine della filosofia «farneticazioni inutili e penose»²²: la filosofia che acquista consapevolezza del suo ruolo non può prendere sul serio quanti annunciano la sua morte; solo il falso filosofo teme l'ora della sua fine. Ma *chi è il vero filosofo?* Come fare a distinguerlo senza un modello ideale che orienti la selezione? Ancora una volta, Deleuze afferma che solo un criterio immanente può intervenire a selezionare i pretendenti, ma l'immanenza, come abbiamo potuto vedere, non indica una chiusura all'esteriorità: essa significa un ripiegamento del fuori che è condizione per l'apertura alla novità. Deleuze osserva che

La grandezza di una filosofia si valuta in base alla natura degli eventi a cui i suoi concetti ci chiamano, o che ci rende capaci di cogliere da alcuni concetti²³.

¹⁹ «Oggi sono l'informatica, la comunicazione, la promozione commerciale che si appropriano delle parole "concetto" e "creativo" e questi "ideatori [*concepteur*]" costituiscono una razza sfrontata che esprime l'atto di vendere come supremo pensiero capitalistico, il *cogito* della mercanzia. La filosofia si sente piccola e sola di fronte a simili potenze; se tuttavia dovesse capitarle di morire, sarà almeno dalle risate». G. DELEUZE, *Sulla filosofia* (1988), in P, p. 186; trad. it. p. 181.

²⁰ «I filosofi non si sono occupati abbastanza della natura del concetto come realtà filosofica. Hanno preferito considerarlo come una conoscenza o una rappresentazione data che si spiegavano con le facoltà capaci di formarlo (astrazione o generalizzazione) o di usarlo (giudizio). Ma il concetto non è dato, è creato, da creare; non è formato, esso pone se stesso in se stesso, è auto posizione». QP, p. 16; trad. it. pp. XVII-XVIII.

²¹ «Quando è il caso e il momento di creare i concetti, l'operazione che ne consegue si chiamerà sempre filosofia, anche se le si desse un altro nome». *Ivi*, p. 14; trad. it. p. XV.

²² *Ibidem*. «Io non mi sono mai curato di un eventuale superamento della metafisica o della morte della filosofia. La filosofia ha una funzione che resta perfettamente attuale, creare concetti, Nessuno può farlo al suo posto.». G. DELEUZE, *Sulla filosofia* (1988), in P, p. 181; trad. it. p. 186.

²³ QP, p. 37; trad. it. p. 23.

Non è il prodotto dell'attività filosofica, quindi, a costituire in se stesso un indice per il riconoscimento del filosofo, quanto piuttosto l'orizzonte che esso dispiega davanti ai nostri occhi, il tempo a venire e il nuovo popolo che ci rivela. Può darsi che una simile "misura" appaia tanto suggestiva quanto ambigua e indefinita. Deleuze, tuttavia, è tutt'altro che vago nel rispondere alla domanda sulla filosofia: egli indica esattamente gli elementi distintivi del pensiero filosofico e afferma chiaramente che la si deve confondere con la contemplazione, né con la riflessione e tantomeno con la comunicazione. Egli avvia la sua indagine proprio dalla considerazione di ciò che non è filosofia: «Non è contemplazione perché le contemplazioni sono le cose stesse in quanto viste nella creazione dei propri concetti»²⁴; non è riflessione, dato che si riflette benissimo anche senza la filosofia; ma soprattutto non è comunicazione, che è capace soltanto di creare consenso e non concetti. Secondo la prospettiva deleuziana, contemplazione, riflessione e comunicazione sono solo macchine per formare universali. Ma ogni creazione è singolare, non universale, e «il concetto come creazione propriamente filosofica è sempre una singolarità»²⁵, una combinazione inedita di elementi che non mira a comprendere lo stato di cose ma a «cogliere un evento dalle cose e dagli esseri»²⁶. Il concetto sarebbe capace di estrarre un evento dagli stati di cose, e ogni modello trascendentale che lo consideri come una generalità tradirebbe profondamente il significato del pensiero filosofico.

Contro la tendenza imperante a ridurre la filosofia ad una sorta di conversazione democratica universale, l'opera deleuziana si propone dunque di riportarla al suo carattere di pensiero concettuale, respingendo con forza il modello comunicativo. Deleuze rifiuta, a rigore, ogni pretesa filosofica universalista e pone l'idealismo intersoggettivo (che rintraccia nella comunicazione un "estremo rifugio" per la filosofia) sullo stesso piano dell'idealismo oggettivo (che identifica la filosofia con la contemplazione), e di quello soggettivo (per il quale la filosofia corrisponde alla riflessione).

La contemplazione, la riflessione, la comunicazione, sono solo macchine per formare Universali in tutte le discipline. Gli Universali di contemplazione, o

²⁴ *Ivi*, p. 11; trad. it. p. XII.

²⁵ *Ivi*, p. 12; trad. it. p. XIII.

²⁶ *Ivi*, p. 36; trad. it. p. 22.

anche di riflessione, sono come due illusioni che la filosofia ha già coltivato nel suo sogno di dominare le altre discipline (idealismo oggettivo e idealismo soggettivo); e la filosofia non si procura più onore presentandosi come una nuova Atene e ripiegandosi sugli Universali della comunicazione che fornirebbero le regole di un controllo immaginario dei mercati e dei media (idealismo intersoggettivo)²⁷.

All'idealismo, in tutte le sue forme, Deleuze oppone proprio il costruttivismo: è la creazione concettuale a definire l'attività filosofica. Ora, la sintesi di concetto e creazione, costituisce un nodo teorico importante, che deve essere sciolto affinché sia possibile dimostrare come il costruttivismo deleuziano sia singolarmente orientato a una comprensione ontologica e, conseguentemente, non possa essere ridotto ad una forma di soggettivismo di matrice kantiana. Per chiarire questo aspetto, si dovrà comprendere il tipo di conoscenza il concetto è capace di restituirci, considerato che esso non si riferisce agli stati di cose ma ad un Evento n stato di sorvolo.

Fra le definizioni più ricorrenti di filosofia, Deleuze ne evidenzia una in particolare: «conoscenza attraverso puri concetti»²⁸, accordandole un certo valore ma avverte, immediatamente, riprendendo la sentenza nietzscheana, «non conoscerete nulla attraverso i concetti se prima non li avrete creati»²⁹. Non esiste un cielo dei concetti che attende di essere svelato, essi devono essere creati e soltanto il filosofo dispone dei mezzi per arrivare a farlo. Tuttavia, non si deve trascurare il fatto che una simile creazione non è il frutto della libera volontà:

Occorre che ci sia una necessità [...] Un creatore non è un prete che lavora per il suo piacere. Un creatore non fa solo ciò di cui ha assolutamente bisogno³⁰.

Si tratta quindi di comprendere lo statuto ontologico di questa necessità, di chiarire una volta per tutte la natura di questa forza che anima il pensiero e lo costringe a creare sempre nuovi concetti.

In ogni caso, per Deleuze, la prerogativa della creazione concettuale non garantisce alcuna preminenza alla filosofia rispetto alle altre forme del pensiero ma ne indica soltanto la specificità³¹. D'altra parte, egli ritiene che ogni pensiero autentico proceda creativamente: pensare non significa in nessun modo “fotografare”

²⁷ *Ivi*, p. 12; trad. it. p. XIII.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ G. DELEUZE, *Che cos'è l'atto di creazione?* (1987), in DRF, p. 292; trad. it. p. 258.

³¹ «[...] possiamo pensare benissimo senza concetti, ma non appena c'è un concetto c'è veramente filosofia». G. DELEUZE, *Conversazione su Mille piani*, (1980), in P, pp. 48-49; trad. it. p. 47.

la realtà. Forse solo la scienza si propone di restituire una specie di “fermo-immagine” sul divenire, ma essa stessa ha acquisito nel tempo piena consapevolezza del fatto che un simile pretesa non può essere fondata. Non soltanto la filosofia ma anche l’arte e la scienza pensano solo nella misura in cui abbandonano la rappresentazione per dirigere i loro strumenti particolari alla creazione. Quest’ultima implica una rottura definitiva con la *doxa*, che mistifica e pone idoli, in funzione di una demistificazione assoluta e della denuncia di ogni preteso valore assoluto.

Il pensiero deve porsi al servizio della Vita che non può essere irrigidita in universali astratti e deve, piuttosto, essere liberata da quanto la imprigiona. Si avvertono qui gli echi dell’insegnamento nietzscheano: come i primi greci, che hanno scoperto addirittura possibilità belle di vita, il filosofo deve scoprire inedite espressioni di vita e non universali astratti come una verità che non nuoce a nessuno. La concezione deleuziana della filosofia è profondamente influenzata dal pensiero nietzscheano. Come sappiamo, è a Nietzsche che Deleuze attribuisce il merito di avere introdotto una nuova concezione della filosofia e una figura del pensiero. Proprio nella filosofia nietzscheana si afferma la relazione tra creazione e conoscenza fondamentale e operante nel sistema deleuziano, tanto che in esso si può riconoscere la figura del filosofo legislatore in opposizione a «quegli operai della filosofia»³² che nella storia della filosofia hanno dato il nome di “verità” alle valutazioni dominanti del tipo reattivo. Contro di loro, in *Al di là del bene e del male*, Nietzsche aveva affermato:

i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano: essi affermano “così deve essere” [...] pretendono verso l’avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro conoscere è creare, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – volontà di potenza – Esistono oggi tali filosofi? Sono già esistiti tali filosofi? Non devono forse esistere tali filosofi?³³.

Deleuze risponde di sì al domandare nietzscheano e si iscrive nella serie a cui apparterrebbero Lucrezio, Hume, Spinoza e lo stesso Nietzsche; pensatori uniti, a suo avviso, da «un legame segreto, costituito dalla critica al negativo, la cultura della gioia, l’odio dell’interiorità, l’esteriorità delle forze e delle relazioni, la critica del

³² Cfr., F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, Vol. VI, Tomo 2, pp. 119-120.

³³ *Ivi*, p. 120.

potere»³⁴. Per ciascuno di loro, conoscere non significa ciò che una certa tradizione razionalista ha pensato, non si tratta di adeguare il pensiero alla cosa né di ricercare l'essenza ultraterrena dell'apparenza ma piuttosto di creare, inventare, trasformare l'oggetto conosciuto non meno del soggetto conoscente per mezzo dell'instaurazione di un nuovo concatenamento che di fatto coincide con la produzione del senso.

La gnoseologia deleuziana assume immediatamente un carattere paradossale, considerato che il concetto non solo non preesiste al processo dell'apprendimento ma, per di più è giudicato capace di provocare una trasformazione tanto del soggetto conoscente quanto della cosa conosciuta. Tuttavia, al di là di tutte queste procedure metamorfiche, sussiste l'Essere in quanto tale, che stando a Deleuze non acquisisce una consistenza se non attraverso la creazione del pensiero.

La nozione di *agencement* è il nucleo attorno al quale si muovono gli argomenti deleuziani e bisogna esaminare questo concetto cardinale per cogliere il valore che si attribuisce alla filosofia in questo testo, per molti versi valutabile come una *summa* del percorso di rinnovamento del sapere filosofico stato avviato in *Differenza e ripetizione*.

Che cos'è un concatenamento? È una molteplicità che comporta parecchio termini eterogenei, e che stabilisce dei legami, delle relazioni fra di essi [...]. In questo modo la sola unità del concatenamento è una unità di co-funzionamento: è una simbiosi, una simpatia. [...] Un animale si definisce non tanto per il suo genere o la sua specie, i suoi organi e le sue funzioni, quanto per i concatenamenti nei quali entra³⁵.

Conoscere e desiderare sarebbero espressioni di un unico movimento del pensiero creativo. Deleuze conferisce, infatti, al desiderio una capacità produttiva, mettendo in questione l'opinione che lo riduce a manifestazione di una mancanza. Come il desiderio non si rivolge ad un oggetto che lo precede, così il processo della conoscenza non è attivato dalla volontà di una verità eterna e presupposta.³⁶ La *philia* non si rivolge a un sapere predeterminato, ma è un desiderio produttivo che soddisfa se stesso soltanto nell'atto di creazione. Nulla di più lontano quindi dall'idea di mancanza o di bisogno: il desiderio non manca di nulla,

³⁴ G.DELEUZE, *Lettera a un critico severo* (1973), in P, p. 14; trad. it. p. 14.

³⁵ D, p. 84; trad. it. , p. 81.

³⁶ Sulla teoria deleuziana del desiderio si veda Jean-Claude Dumoncel, *Une introduction à l'Anti-Œdipe*, E.P.E.L., Paris, 1999.

né la mancanza, né la privazione danno luogo al desiderio: si dà mancanza soltanto in rapporto a un concatenamento da cui si è esclusi, ma si desidera soltanto in funzione di un concatenamento in cui si è inclusi³⁷.

Si noterà che se c'è ancora una volontà di verità nell'immagine deleuziana del pensiero – ciò che Deleuze nega d'altronde – questa rischia fortemente di concordare con l'idea di una predisposizione al vero. Infatti, Se il desiderio non è animato da una mancanza ma da un'inclusione in un concatenamento ogni verità non può essere che il risultato di un piano prestabilito che orienta il pensiero verso il vero prima ancora del suo esercizio reale.

Queste brevi considerazioni sul desiderio sono necessarie per cogliere il senso che Deleuze attribuisce alla creazione concettuale e, più in generale, alla filosofia che in quanto costruttivismo comporta non soltanto l'invenzione del concetto ma prima di tutto l'instaurazione di un piano di immanenza.

Se la filosofia comincia con la creazione dei concetti, il piano di immanenza deve essere considerato prefilosofico. Né è presupposto non alla stregua di un concetto che rinvierebbe ad altri, ma nel senso di una comprensione non concettuale cui i concetti stessi rinviano³⁸.

Il piano, scrive Deleuze, tiene insieme i concetti, li avvolge e li svolge, è l'orizzonte degli eventi e insieme «il serbatoio o la riserva degli eventi puramente concettuali»³⁹, orizzonte assoluto e indipendente da ogni osservatore tale da rendere l'evento libero dallo stato di cose in cui si effettua. Il piano di immanenza è dunque la condizione interna della filosofia, un presupposto che se ne distingue pur essendone inseparabile; esso costituisce la *terra* della filosofia, la fondazione sulla quale si creano i concetti. Se si vuole, quindi, capire se il desiderio produttivo che porta alla creazione concettuale mantenga una familiarità con la ricerca del vero, bisogna analizzare attentamente i caratteri di questo piano, domandandosi che tipo di *agencement* realizza, se si tratta in fine dei conti proprio di instaurare la relazione del

³⁷ D, p. 125; trad. it. p. 120. Nell'*Anti-Edipo* è a Freud che si attribuisce il merito di aver compreso che il desiderio non si rivolge ad un oggetto, il passo in avanti compiuto da Deleuze consiste nel superamento della visione soggettivista: «Lungi dal tendere verso un oggetto, il desiderio può essere raggiunto solo nel punto in cui qualcuno non cerca o non coglie più un oggetto così come non si coglie più come un soggetto». *Ivi*, p. 108; trad. it. p. 104.

³⁸ QP, p. 43; trad. it. p. 31.

³⁹ *Ivi*, p. 39; trad. it. p. 26.

pensiero con il vero. Come vedremo, il piano di immanenza è il prodotto dell'incontro del pensiero con il Caos, ragione per cui il nostro primo obiettivo è chiarire lo statuto ontologico che Deleuze assegna al Caos.

Per «generare “pensare” nel pensiero»⁴⁰ è necessario l'incontro con il Caos, poiché è proprio esso a provocare la creazione del pensiero prima che essa sia capace, a sua volta, di creare qualche cosa.

Nondimeno, Deleuze crede necessario introdurre un ulteriore elemento, affinché la creazione possa realizzarsi: il personaggio concettuale, indicato come il vero agente dell'enunciazione filosofica. Il filosofo in quanto tale non può produrre alcun concetto se non attraverso un'alterità che agisce in lui fino al punto da renderlo «soltanto l'involucro del suo principale personaggio concettuale»⁴¹. Non è l'Io del filosofo quindi a produrre i concetti, ma *Altri* che travagliano il suo pensiero sottraendolo alla dimensione dell'interiorità per porlo in relazione con il *Fuori*. L'Idiota di Descartes, il Socrate di Platone, Dioniso e Zarathustra, sono solo alcuni dei personaggi concettuali che opererebbero come intercessori per il pensiero. Non sono semplicemente dei tipi psico-sociali o delle figure estetiche, essi vivono e insistono, scrive Deleuze, come condizioni interne alla filosofia.

In breve, la risposta deleuziana alla domanda *che cos'è la filosofia?* si condensa in un'unica affermazione: «La filosofia è un costruttivismo»⁴². Si tratta di creare, inventare, tracciare concetti, personaggi concettuali in riferimento a un piano di immanenza del pensiero.

Siccome nessuno di questi tre elementi si deduce dagli altri, è necessaria un loro coadattamento. Chiamiamo gusto questa facoltà filosofica di coadattamento che regola la creazione dei concetti⁴³.

Si afferma in tal modo una nuova dottrina delle facoltà: Deleuze attribuisce alla Ragione il tracciato del piano, all'Immaginazione l'invenzione dei personaggi, e all'Intelletto la creazione dei concetti; mentre il Gusto sarà la triplice facoltà del concetto ancora indeterminato, del personaggio ancora nel limbo, del piano ancora

⁴⁰ DR, p. 192; trad. it. p. 192.

⁴¹ QP, p. 62; trad. it. p. 53.

⁴² *Ivi*, p. 38; trad. it. p. 25.

⁴³ *Ivi*, p. 74; trad. it. p. 67.

trasparente. Il Gusto è dunque la regola di corrispondenza fra le tre istanze differenti per natura, che si definisce come «l'essere in potenza del concetto»⁴⁴.

La filosofia presenta tre elementi, ciascuno dei quali corrisponde agli altri due, ma deve essere considerato per proprio conto: il piano prefilosofico che essa deve tracciare (immanenza), il o i personaggi concettuali che deve inventare e far vivere (insistenza), i concetti filosofici che deve creare (consistenza)⁴⁵.

Queste tre attività caratterizzano il costruttivismo deleuziano; esso mira a rendere conto della funzione e della necessità del sapere filosofico rispetto alle altre forme di sapere e pretende di valere come prospettiva sulla storia della filosofia. L'ultimo Deleuze non sembra più proporre un rinnovamento della filosofia quanto piuttosto un ritorno alle sue origini – seppure quest'ultime assumano delle sembianze che riconosciamo a fatica. Si assiste, scorrendo le pagine di quest'opera, alla messa in scena della filosofia pensata come divenire continuo che non si esaurisce nella sua storia, invocando sempre nuovi concetti capaci di liberare nuove forze e, con esse, inediti divenire.

Se non si ripercorrono i passaggi principali che portano a una tale *visione* non possiamo ancora comprenderla né tantomeno valutarla all'interno del quadro problematico di questa ricerca. Per farlo, è opportuno individuare alcune domande precise da porre al testo deleuziano: che cos'è, dunque, la filosofia? A cosa serve? È capace di produrre conoscenza? In cosa differisce dalla semplice opinione o dalla conoscenza scientifica? Perché è necessario il confronto con la non-filosofia? Quale rapporto deve avere la filosofia con la sua storia? E infine, un'ultima domanda, che ne è del rapporto del pensiero con il vero? Per quale ragione l'ultimo Deleuze ritiene sia inutile ricorrervi per definire la filosofia?

⁴⁴ *Ivi*, p. 76; trad. it. p. 69.

⁴⁵ *Ivi*, p. 74; trad. it. p. 67.

4. 2 La lotta contro il caos e l'opinione

La prima domanda che poniamo ci è suggerita dalle prime pagine di *Che cos'è la filosofia?*, in cui si introduce l'opera nel contesto di una pretesa determinata: definire concretamente l'utilità del pensiero filosofico. *A cosa serve la filosofia?* Deleuze non si sottrae a questa domanda provocatoria, spesso avvertita con un certo fastidio da quanti praticano il mestiere del filosofo. Dopo avere affermato che «la risposta, secondo cui la grandezza della filosofia sarebbe proprio quella di non servire a nulla, è una civetteria che non diverte più neanche i giovani»⁴⁶, l'autore lascia in sospeso la questione che troverà una risposta esaustiva soltanto alla fine dell'opera.

Già ne *Il bergsonismo* si poneva l'accento sulla necessità di giustificare il sapere filosofico di fronte ai progressi della scienza e, ancora, in *Nietzsche e la filosofia* Deleuze sottolineava il bisogno di replicare con forza a coloro che pongono in questione l'utilità della filosofia:

A chi chiede a che cosa serva la filosofia, bisogna rispondere aggressivamente perché la domanda è volutamente ironica e caustica: la filosofia non serve né allo Stato né alla Chiesa, che hanno altre preoccupazioni, e non è al servizio di nessuna potenza consolidata. La filosofia serve a *rattristare*: una filosofia che non rattristi nessuno, che non riesca a contrariare nessuno, che non sia in grado di arrecare alcun danno alla stupidità e di smascherare lo scandalo, non è filosofia⁴⁷.

Rattristare, quindi. Può sembrare strano che uno spinozista come Deleuze, in più occasioni critico severo del negativo e autentico cultore della gioia, possa assegnare una simile funzione al filosofo. Ma è sufficiente comprendere *chi* deve essere turbato per cogliere il senso di questo compito che solo la filosofia può assolvere: sono quei *tipi* determinati dalle forze reattive che si impadroniscono del pensiero rendendolo uno strumento al servizio di interessi morali. Il ruolo della filosofia è combattere la stupidità, la bassezza, la viltà che, in ogni tempo, l'uomo del risentimento nasconde nella sua cattiva coscienza nasconde. Rattristare significa, conseguentemente, demistificare e smascherare le illusioni per rendere il pensiero finalmente libero di agire contro il suo tempo e «a favore di un tempo venturo»⁴⁸.

⁴⁶ *Ivi*, p. 14; trad. it. p. XV.

⁴⁷ NP, p. 120; trad. it. p. 158.

⁴⁸ *Ivi*, p. 122; trad. it. p. 160.

Deleuze non trascura il carattere difensivo delle mistificazioni, è consapevole della loro finalità pratica ma le ritiene pericolose, quale che sia la loro origine o scopo. Il rischio maggiore per la filosofia è quello di porsi a servizio del Potere che ci vuole tristi ma in un senso differente da quello ricercato dal filosofo: la tristezza suscitata dalla filosofia è una potenza affermativa che libera il pensiero dalle catene che lo tengono incapace di esercitarsi veramente; quella, invece, di cui il potere si serve è la debolezza, la paura, lo scoramento che convince dell'opportunità di restare asserviti⁴⁹. Una tristezza ci rende schiavi, l'altra ci libera. Entrambe sono l'effetto di una lotta necessaria che la filosofia è chiamata ad affrontare con armi diverse da quelle dell'opinione che, inevitabilmente, conduce al primo genere di tristezza, poiché non può fare a meno di essere serva dei valori dominanti e delle potenze consolidate. Il problema già evidenziato in *Differenza e ripetizione* di un'introiezione nel discorso filosofico dei postulati della *doxa* viene quindi ripreso sulla base di una considerazione più attenta delle sue ragioni. Già allora, in effetti, l'autore segnalava che la radice di un tale deformazione della filosofia andava ricercata nell'esigenza morale di porre un limite alla *hybris*, che si manifesta nell'illusione di un mondo trascendente ed eterno.

Il giovane Deleuze opponeva una fiera resistenza all'influenza che le motivazioni del buon senso avevano esercitato sulla filosofia e aspirava ad un pensiero che si elevasse alla pura differenza per giungere al suo esercizio autentico. La sobrietà della vecchiaia sembrerebbe indurlo ad un passo indietro. Sicuramente, egli non rinuncia all'idea che l'autenticità del pensiero possa essere garantita solo dal confronto diretto con l'impensabile, eppure il timore di una caduta rovinosa nel delirio e nel non-senso viene avvertito, nella sua ultima opera, con una maggiore intensità. Senza dubbio, è per questa ragione che il filosofo sente la necessità di definire esattamente gli elementi e le coordinate della creazione, di abbozzare per la prima volta una pedagogia del concetto diretta a formare coloro che intendono avventurarsi in quelle zone impervie in cui si offre al pensiero la possibilità di un inizio.

Si tratta di affrontare una lotta che mette a rischio ogni cosa, non soltanto l'individualità personale ma addirittura la fiducia nell'esistenza delle cose. È

⁴⁹ «Viviamo in un mondo piuttosto sgradevole, dove non soltanto la gente, ma anche i poteri stabiliti hanno interesse a comunicarci degli affetti tristi. La tristezza, gli affetti tristi sono quelli che diminuiscono la nostra potenza d'azione. I poteri stabiliti hanno bisogno della nostra tristezza per fare di noi degli schiavi. Il tiranno, il prete, i compratori d'anime hanno bisogno di persuaderci che la vita è dura e pesante». D, p. 76; trad. it. p. 72.

necessario quindi conoscere, anzitutto, l'avversario che il filosofo deve combattere. A prima vista, si potrebbe credere che sia il potere consolidato o il sistema dei valori in esso implicato, ma presto diviene evidente che la battaglia con tali nemici è poco più di una rissa, in cui le parti si scontrano per affermare la strategia migliore per fronteggiare un nemico comune e molto più temibile: il Caos. Filosofia e Opinione rivaleggiano fra loro perché entrambe sono coinvolte nello stesso progetto di garantire un territorio stabile in cui la vita possa svolgersi al meglio. Ma naturalmente non concordano su ciò che ritengono sia "il migliore".

Chiediamo soltanto un po' di ordine per proteggerci dal caos. Niente è più doloroso, più angosciante di un pensiero che sfugge a se stesso, delle idee che si dileguano, che appena abbozzate scompaiono, già erose dalla dimenticanza o sprofondano in altre che a loro volta non controlliamo⁵⁰.

Come frenare, quindi, questo angosciante dileguarsi di cui, certamente, il pensiero non è il solo testimone? L'opinione costruisce "rifugi" gravidi di *clichés*, ma l'amico della saggezza è consapevole dei pericoli insiti nelle regole del buon senso, sa bene che esse nascondono sempre una sete di dominio. Egli presenta allora i suoi concetti per proteggerci dal caos, ma per riuscire a produrli è costretto ad affrontare questo fondo minaccioso che, paradossalmente, diventa un alleato per la filosofia che voglia superare la semplice opinione. Con questa sceneggiatura drammatica, Deleuze intende spiegare in cosa consista non solo l'attività filosofica, ma pure il pensiero scientifico o la produzione artistica. Quale che sia la forma del pensare, è inevitabile il confronto diretto con il caos di cui facciamo esperienza nel pensiero prima ancora di conoscerne l'esistenza fisica.

Deleuze si riferisce a questa realtà precisando che non si tratta di uno stato informe o della pura indifferenza ma piuttosto di un dinamismo caratterizzato da una velocità infinita in cui le determinazioni si formano per dissolversi immediatamente.

Il caos, in realtà, non è tanto caratterizzato dall'assenza di determinazioni quanto dalla velocità infinita con cui queste si profilano e svaniscono: non è un movimento dall'una all'altra, ma al contrario l'impossibilità di un rapporto tra due determinazioni, poiché l'una non appare senza che l'altra sia già scomparsa, e appare come evanescente quando l'altra sparisce come abbozzo. Il caos non è

⁵⁰ QP, p. 189; trad. it. p. 203.

uno stato inerte o stazionario, non è un miscuglio casuale. Il caos rende caotica e scioglie ogni consistenza⁵¹.

La filosofia, come l'arte e la scienza, è chiamata a scontrarsi direttamente contro il caos, pur nella consapevolezza che questa lotta è infinita e che ogni conquista è destinata ad essere provvisoria. Queste tre discipline non si sottraggono alla lotta come fa l'opinione che, per proteggerci dal caos, costruisce delle barriere tese ad evitarne l'incontro. Si potrebbe anche notare come simili difese sono destinate a crollare laddove un evento qualsiasi le metta alla prova. L'irruzione violenta del caos, soprattutto quando è inaspettata, travolge ogni cosa e non lascia nulla delle nostre certezze. Solo al pensiero si offre la possibilità di vincere il caso, ammesso che esso sia disposto a sopportare, quanto basta per la sua genesi, questa velocità infinita che scioglie ogni determinazione. Pensare significa, infatti, «vincere il caos tramite un piano secante che lo attraversi»⁵² e non erigere trincee come fa l'opinione.

Anche lo sforzo platonico di opporre il cosmo al caos, di informare la materia ribelle secondo i modelli ideali si rivela vano. Deleuze è convinto che solo affermando l'identità immanente del caos col cosmo, il pensiero può riuscire a restituire una consistenza alle determinazioni. In *Differenza e ripetizione* il simulacro si presenta come il prodotto di questa immanenza. Ma più tardi, l'autore ammetterà che questo concetto non portava lontano. Il simulacro assolveva allora il ruolo di una copia dei «terribili modelli dello *pseudos* in cui si sviluppa la potenza del falso»⁵³. Si affermava così la possibilità di riferirsi al caos rintracciando in esso un Modello dell'Altro, in opposizione a quello dello Stesso. Peraltro, si considerava il fondo caotico nella sua potenza genetica differenziale, ovvero come la condizione informale delle forme. Quando Deleuze, nelle pagine di *Che cos'è la filosofia?*, riprende la riflessione intorno al caos, questa natura genetica sembra essere completamente trascurata. Come si è visto, egli definisce adesso il caos come una potenza distruttiva e dirompente. Certo esso è ancora la condizione della genesi del pensare e tuttavia si deve notare come tra la creazione concettuale e il caos si inserisca, solo ora, un terzo elemento: il piano di immanenza. Deleuze non è chiaro: per lo più lo presenta come ciò che deve essere tracciato sul caos, poi aggiunge che il

⁵¹ *Ivi*, pp. 44.45; trad. it. p. 33.

⁵² *Ivi*, p. 191; trad. it. p. 205.

⁵³ *DR*, p. 167; trad. it. p. 166.

piano agisce come un setaccio o che è «un taglio del caos»⁵⁴; solo una volta ne parla come di una costruzione. Crediamo ci sia una grande differenza tra un'immagine che viene giustapposta sul caos e un taglio o un frammento del caos stesso. Questa oscillazione deleuziana non è senza ragione, come vedremo più avanti. Ma in ogni caso, il piano di immanenza è certamente un elemento nuovo nella teoria deleuziana del pensiero di cui non si può dire che è un prodotto del caos, dacché o è il caos stesso – se lo si considera un taglio – oppure è il risultato di un atto creativo teso a superare la confusione generata da esso.

La lotta contro il caos è indubbiamente il vero motore e insieme lo scopo di ogni forma di pensiero, secondo l'ultimo Deleuze, ma è necessario comprendere qual è la ragione di questa lotta. Quali presupposti animano l'idea che il pensiero è autentico solo quando si immerge nell'abisso che dissolve ogni determinazione? Non si deve forse riconoscere, alla base di una tale immagine del pensiero, una volontà di conoscenza che non vuole cedere alle apparenze apollinee? Il nostro filosofo non lo dice, farlo significherebbe assumere la maschera del saggio e rischiare di perdersi in essa, come accadde alle origini della filosofia, dimenticando che il pensiero filosofico prima di tutto serve a resistere all'opinione, al potere, alla generalità, al conformismo. Esso permette di instaurare relazioni sempre nuove con il mondo, perché affrontando una duplice lotta contro il caos e contro l'opinione, è capace di mostrare altri mondi possibili. Il filosofo non si dirige verso il caos per conoscerlo ma per trovare in esso la possibilità di partecipare attivamente al processo creativo del mondo. Eppure, è evidente che egli conosce, esponendosi al caos, il divenire incessante che caratterizza l'esistenza, e conquista pure un fondamento che falsifica la pretesa del buon senso di una regolarità che dovrebbe orientare il pensiero e l'azione.

Il caos, naturalmente, non potrà mai essere determinato ma, laddove esso verrà effettivamente affrontato, diverrà un alleato piuttosto che un nemico; la velocità infinita con cui ogni determinazione appare e si dissolve costituirà allora la potenza di un pensiero che afferma e potenzia al massimo grado la vita, senza pretendere di giudicarla o asservirla a un sistema di valori trascendenti.

⁵⁴ QP, p. 44; trad. it. p. 33.

Deleuze riprende in più occasioni il termine “caosmo”, inventato da Joyce, per indicare l’identità interna del mondo e del caos, e porre in questione l’idea di una coerenza del mondo o di una sua riducibilità alle forme dell’Io o di Dio. Peraltro, la riflessione deleuziana sul caos riprende ampiamente quella nietzscheana sul “caos universale”⁵⁵ ma la arricchisce di numerosi elementi. Fra gli altri è opportuno indicare la familiarità, per non parlare di sinonimia, che il caos deleuziano intrattiene con la nozione di flusso presentata nell’*Anti-Edipo*. Gli autori spiegano che a caratterizzare ogni tipo di flusso è proprio la possibilità di essere tagliato; questa è la funzione di ogni “macchina” che opera come un sistema di taglio. La filosofia agisce sul flusso caotico come la “macchina astratta” di cui si dice in *Millepiani* «che non funziona per rappresentare, anche qualcosa di reale, ma costruisce un reale a venire, un altro tipo di realtà»⁵⁶. Il “caos mentale”, oggetto privilegiato dell’analisi deleuziana, è presentato come la fonte dalla quale ogni concetto proviene anche se essa «lo attende al varco e non cessa di minacciarlo per riassorbirlo»⁵⁷.

È stato osservato che nell’opera deleuziana il caos presenta una duplice valenza⁵⁸. Nei primi testi, esso designerebbe la totalità virtuale che la filosofia della differenza oppone alle totalità fondazionali e autoreferenziali del pensiero rappresentativo. Ma a partire da *Millepiani* – dove Deleuze e Guattari procedono effettivamente alla critica dell’idea di “caosmo”, reputandola insufficiente ad evitare il ritorno del negativo e della rappresentazione – i concetti di rizoma e di piano di immanenza sembrerebbero conferire un senso nuovo al caos. Effettivamente, in *Che cos’è la filosofia?*, il caos non designa lo stato in cui brulicano le differenze ma, come si è detto, una velocità infinita. Non riteniamo per questo che esso abbandoni lo status ontologico che gli veniva accordato in *Differenza e ripetizione*. Anche se l’ultimo Deleuze allude a questa dimensione definendola come non-filosofica, il carattere ambiguo di questo “non-“ ammette che si possa ancora pensare al Caos come a un sinonimo di quella virtualità di cui, già nelle prime opere, si evidenzia l’assoluta indipendenza tanto dagli enti che l’attualizzano quanto dai concetti che pretendono di comprenderla.

⁵⁵ Cfr. R. Sasso-A. Villani, *Le vocabulaire de G. Deleuze*, Le cahier de Noesis/n°3, Mayenne 2004.

⁵⁶ MP, p. 177; trad. it. p. 223.

⁵⁷ QP, p. 21; trad. it. p. 5.

⁵⁸ Cfr., A. Toscano in, *The Deleuze Dictionary*, Edited by Adrian Parr, Columbia University Press, New York 2005. pp. 43-44.

In ogni caso, per il filosofo si tratta di tagliare, ritagliare e ricomporre i frammenti che a fatica riesce ad estrarre dal caos. Se egli riesce a tracciare effettivamente un piano di immanenza sarà esso stesso, scrive Deleuze, a invocare dei concetti che intervengano a popolarlo.

Affinché il pensiero si generi è necessario quindi un incontro con il caos che non può essere programmato o semplicemente voluto. Solo un evento indipendente dalla nostra volontà, al punto da essere capace di distruggere ogni buon volere e con esso la nostra stessa individualità, ci introduce nel caos. Ed ogni volta, il pensiero si offre come l'unico strumento di cui disporre per strappare a tale incontro una potenza creativa e sfuggire, grazie ad essa, al processo dissolutivo del caos che coinvolge il nostro Io e il nostro mondo.

Deleuze rintraccia in tutta la storia della filosofia la presenza di un piano di immanenza, teso a scongiurare la minaccia del caos. Per i primi filosofi il piano-setaccio sarebbe il *Logos* che è irriducibile alla semplice ragione, e corrisponde, invece, all'idea di un Ordine immanente al cosmo. In tal senso, essi si oppongono ai Saggi che invece «concepiscono l'instaurazione di un ordine sempre trascendente»⁵⁹. Deleuze osserva che la città greca presentandosi come una "società di amici" implica le tre condizioni di fatto della filosofia: sociabilità, amicizia e un certo gusto per lo scambio di opinioni⁶⁰. Sono gli amici a tracciare il piano di immanenza come «una sorta di suolo che si sottrae agli idoli»⁶¹ e che diventa arena dello scontro fra i pretendenti. Tuttavia per i greci il concetto resterebbe qualcosa di molto lontano, un oggetto da contemplare che non si arriva a possedere.

Il problema presente della filosofia è che a fronte del possesso dei concetti, quello che manca è il piano di immanenza. Non riusciamo a pensare l'immanenza, secondo Deleuze, se non in riferimento "a" qualcosa e «ogni qualvolta si interpreti l'immanenza come immanente "a" Qualcosa, si può essere certi che questo Qualcosa reintroduce il trascendente»⁶². Questo ricorso alla trascendenza sembra a Deleuze

⁵⁹ QP, p. 45; trad. it. p. 34.

⁶⁰ «I filosofi sono stranieri, mentre la filosofia è greca; ma cosa trovano questi emigranti nell'ambiente greco? Almeno tre cose, che sono le condizioni di fatto della filosofia: una pura sociabilità come ambito di immanenza, un'"indole innata all'associazione" che si oppone alla sovranità imperiale e che non implica alcun interesse preventivo, giacché gli interessi conflittuali semmai lo presuppongono; un certo piacere di associarsi, cioè l'amicizia, ma anche il piacere di rompere l'associazione, cioè la rivalità [...]; un gusto dell'opinione inconcepibile in un impero, un gusto per lo scambio di opinioni, per la conversazione». *Ivi*, p. 84; trad. it. p. 80.

⁶¹ *Ivi*, p. 46; trad. it. p. 34.

⁶² *Ivi*, p. 47; trad. it. p. 36.

quasi inevitabile – solo Spinoza sarebbe riuscito ad affermare la pura immanenza – per il fatto che è possibile tracciare una pluralità di piani sul caos ma nessuno fra questi può pretendere di essere unico senza «ricostituire quel caos che avrebbe dovuto scongiurare»⁶³.

Nel tempo si sarebbero succeduti piani di immanenza differenti, ciascuno è stato concepito come immanente a qualcosa di diverso. Fra i piani della storia della filosofia alcuni hanno resistito più a lungo, rinnovandosi in relazione a nuovi concetti, altri sono rimasti legati al nome del filosofo che li ha tracciati. Ad ogni modo, i diversi piani non possono stabilire fra loro una reale comunicazione. Per questo motivo, Deleuze respinge la discussione come mezzo di confronto filosofico.

la filosofia non ha nulla a che vedere con le discussioni: ci sono già abbastanza problemi a capire le questioni che vengono sollevate come sono poste; c'è semmai da arricchirle, variarne le condizioni, aggiungere, raccordare, mai discutere⁶⁴.

Egli spiegherà più tardi, «Non ci si trova mai sullo stesso piano»⁶⁵. Come intendersi allora se ci si muove su piani differenti? A cosa serve criticare un pensiero filosofico? La risposta deleuziana è netta: le discussioni non servono a nulla, se non a bloccare il lavoro⁶⁶. Eppure siamo nell'epoca della comunicazione: convegni, tavole rotonde, salotti televisivi sono diventati i luoghi privilegiati della filosofia intesa come «conversazione democratica occidentale capace di generare un consenso d'opinione e di fornire un'etica della comunicazione [...]. Se questo si chiama filosofia, si capisce allora come il marketing arrivi a impossessarsi del concetto e il pubblicitario possa presentarsi come il concettualizzatore per eccellenza»⁶⁷.

Si tratta quindi, per Deleuze, di promuovere un ripensamento della filosofia in funzione di una critica radicale delle derive del discorso filosofico attuale che gli appaiono conseguenti al misconoscimento della sua fonte originaria e dei suoi scopi.

Quando la comunicazione prevale sulla creazione si può essere certi che il pensiero attraversa una fase di sclerotizzazione. La pretesa di imporre coerenza al

⁶³ *Ivi*, p. 52; trad. it. p. 41.

⁶⁴ G. DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in P, p. 191; trad. it. p. 185.

⁶⁵ QP, p. 33; trad. it. p. 18.

⁶⁶ «Il costruttivismo squalifica ogni discussione, che ritarderebbe le costruzioni necessarie, così come denuncia tutti gli Universali, la contemplazione, la riflessione, la comunicazione come fonti dei cosiddetti “falsi problemi” che si sprigionano dalle illusioni che circondano il piano». *Ivi*, p. 79; trad. it. p. 73.

⁶⁷ *Ivi*, p. 95; trad. it. p. 92.

linguaggio, lo sforzo disperato di intendersi con gli altri sono espressioni della ricerca vana di un ordine capace di proteggerci dal caos. Allora diviene inevitabile il trionfo dell'opinione e l'assimilazione del pensiero alla chiacchiera, poiché

La comunicazione viene sempre troppo presto o troppo tardi e la conversazione è sempre un ingombro quando si tratta di creare⁶⁸.

Questa posizione sembra effettivamente inconciliabile non solo con l'immagine tradizionale che il senso comune si fa del filosofo, credendolo impegnato in una conversazione infinita e vana, ma soprattutto con quella che la stessa filosofia ha contribuito a tracciare nei secoli. Già Socrate non proponeva la discussione come mezzo necessario alla scoperta della verità? Il libero confronto delle opinioni non è forse il punto di partenza per giungere al concetto?

A questo punto, Deleuze avverte che solo misconoscendo il senso dell'amicizia in filosofia si può credere che la comunicazione sia capace di costituire il suolo per la creazione concettuale. È vero che la socialità e il gusto per lo scambio delle opinioni sono tra le condizioni di fatto del discorso filosofico ma poiché il filosofo è prima di tutto amico o amante del concetto non può condividere con altri la sua passione, ma soltanto rivaleggiare con loro per attingere all'oggetto della sua pretesa che è, sia ben inteso, la consistenza del virtuale caotico su un piano di immanenza e in una forma ordinata.

⁶⁸ *Ivi*, p. 32; trad. it. p. 18.

4.3 Contro il dialogo e il consenso

L'intenzione di definire la specificità del sapere filosofico si lega dunque per Deleuze alla necessità di opporsi ai rivali che il filosofo deve fronteggiare nel nostro tempo. In realtà, il vero nemico che egli ritiene si debba affrontare non è l'informatico o il pubblicitario che si impossessano del concetto ma la concezione della filosofia che ha reso possibile una simile appropriazione, quella che la riduce ad uno scambio di opinioni in vista della formazione di un consenso⁶⁹.

Talvolta si pensa alla filosofia come a una perpetua discussione, nei termini di una "razionalità comunicativa" o di una "conversazione democratica universale". Niente è meno esatto, e quando un filosofo critica un altro lo fa a partire da problemi o su un piano che non erano quelli dell'altro e che fondono gli antichi concetti come si può fondere un cannone per ricavarne nuove armi. Non ci si trova mai sullo stesso piano. [...] La filosofia ha orrore delle discussioni, ha sempre altro da fare. Non sopporta il dibattito, ma non perché sia troppo sicura di sé al contrario, sono le sue incertezze che la spingono verso altre e più solitarie vie⁷⁰.

Anche i greci, afferma Deleuze, che pure sembravano accordare una notevole importanza al dialogo, in realtà ne diffidavano completamente, sottoponendolo «a un trattamento così duro che il concetto diventava l'oggetto soliloquo e ironico che sorvolava il campo di battaglia delle opinioni annientate».⁷¹

Vediamo perché, secondo Deleuze, questa concezione potrebbe dipendere dal fraintendimento del senso dell'amicizia per la filosofia: l'amico è tale solo nei confronti del concetto e non di altri soggetti, con i quali possa lavorare insieme per conquistarlo; gli altri possono essere soltanto suoi rivali, in quanto pretendenti al medesimo oggetto. Deleuze sostiene che l'*Amico* è il primo personaggio concettuale della filosofia, quello che ha segnato gli esordi del discorso filosofico sostituendosi al vecchio *Saggio*. Egli ammette comunque che non è facile dire cosa significhi amico in questo contesto: forse un'intimità competente, una potenzialità (come quella del falegname per il legno?). Il filosofo avverte che la domanda è importante perché

⁶⁹ «Allorché altre filosofie contemporanee (quelle di Habermas e Apel, pur nella loro differenza) sembrano scommettere su un'etica della discussione e del consenso, Deleuze e Guattari diffidano sommamente della comunicazione e di altri dispositivi consensuali, così come di qualsiasi inflessione "debole che, ponendo ancora il problema di una valorizzazione esterna (per quanto morbida e quasi in negativo) del piano finisce per svuotare quest'ultimo delle sue forze e della sua immanenza». C.Arcuri, «Le ultime lezioni sono già state fatte da sempre», in appendice all'edizione italiana di *Che cos'è la filosofia?*, p. 232.

⁷⁰ *Ivi*, p. 32-33; trad. it. p. 18.

⁷¹ *Ivi*, p. 12; trad. it. p. XII.

l'amico è «una presenza intrinseca al pensiero, una condizione di possibilità del pensiero stesso, una categoria vivente, un vissuto trascendentale».⁷² L'amico, in effetti, già per i greci non rinvia ad altri ma ad un'Entità (la saggezza, il vero o il concetto) alla quale il filosofo ambisce. Egli è costretto a fronteggiare i rivali, insieme ai quali pretende ad un oggetto che non sarà mai completamente conquistato. L'amico nel pensiero rinvia quindi, insieme, all'oggetto del desiderio e al rivale contro il quale si scontra per averlo. Amico, amante, pretendente, rivale sono autentiche determinazioni trascendentali per Deleuze, ovvero condizioni del pensiero senza le quali non sarebbe possibile iniziare a pensare.

Lo stesso Socrate, che sembrerebbe fare della filosofia una discussione fra amici, «non ha mai smesso di rendere impossibile qualunque discussione [...] Ha trasformato l'amico in amico del solo concetto, e il concetto nel monologo spietato che elimina uno dopo l'altro i rivali»⁷³. Ciò accade, dal punto di vista deleuziano, proprio perché la filosofia esprime qualcosa che non è dell'ordine dell'opinione, essendo para-dossale per natura. Non si tratta affatto di selezionare l'opinione migliore per mezzo degli Universali, ma di creare concetti privi di referenza, che non mirano alla conoscenza della cosa ma del «puro evento che non si confonde con lo stato di cose nel quale si incarna»⁷⁴. Ed è per questa ragione che la filosofia non è proposizionale né discorsiva.

Ciò che dice il concetto può essere soltanto *mostrato* senza poterlo cogliere in una proposizione. Solo quando si riduce il pensiero alla ricognizione si può assegnare al concetto un carattere proposizionale, ma allora esso perde la sua forza che consiste proprio nel dire quanto sfugge alla rappresentazione: l'evento ovvero «la parte che in tutto ciò che avviene sfugge alla propria attualizzazione»⁷⁵.

Comunicazione, scambio, consenso e opinione si riferiscono soltanto a ciò che accade nella storia mentre non possono cogliere l'evento che appartiene al divenire.

Ciò che la Storia coglie dell'evento è il suo realizzarsi in stati di cose o nel vissuto, ma l'evento nel suo divenire, nella sua consistenza propria, nella sua autoposizione in quanto concetto sfugge alla storia⁷⁶.

⁷² *Ivi*, p. 9; trad. it. p. IX.

⁷³ *Ivi*, p. 33; trad. it. p. 19.

⁷⁴ *Ivi*, p. 36; trad. it. p. 21.

⁷⁵ *Ivi*, p. 148; trad. it. p. 153.

⁷⁶ *Ivi*, p. 106; trad. it. p. 105

Finché la filosofia non supera la dimensione dossografica, fino a quando rimane ancorata alla ricerca del consenso, si può dire che non pensiamo ancora, che il pensiero non assolve il suo compito e non realizza le proprie possibilità: «resistere alla morte, alla schiavitù, all'intollerabile, al presente»⁷⁷. Ecco dunque una nuova articolazione della risposta alla domanda che chiede *a cosa serve la filosofia?*. La filosofia serve a resistere, a superare la vergogna di essere uomini, a sfuggire l'ignobile, a sottrarci alla storia. In tal senso, si può affermare, come alcuni hanno fatto, che la filosofia deleuziana è una forma di ascetismo o piuttosto un misticismo ateo⁷⁸. Ma non si comunque trascurare che se esiste un movimento ascetico del pensiero in Deleuze esso è inseparabile da un ritorno alle cose e alla vita. La strada che il filosofo percorre dirigendosi dall'attuale al virtuale non conduce verso la trascendenza ma porta a quel Fuori, immanente ai corpi, in cui diviene possibile sperimentare le potenzialità della vita. È vero che egli sembra «tornare dal paese dei morti»⁷⁹ ma questo viaggio non avrebbe alcun senso se non fosse diretto al mondo dei vivi.

Deleuze sostiene che il filosofo deve contro-effettuare l'evento cercando di risalire dagli stati di cose al virtuale. E in questo movimento non c'è nulla da comunicare, nessuna opinione da potere confrontare, non un dialogo che possa contribuire a tracciare il giusto percorso; l'eroe che si spinge verso la virtualità è solo e non si tratta nemmeno del filosofo, che non potrebbe sopportare il movimento infinito, ma del suo personaggio concettuale che affonda nel caos per estrarne gli elementi necessari alla costruzione di un nuovo piano di immanenza.

La novità è incomunicabile, è il prodotto di una sperimentazione che ricorre spesso a mezzi poco razionali e inconfessabili. Il filosofo è anzitutto un "visionario" e ogni filosofia comincia con una sperimentazione per la quale non è possibile servirsi di alcun modello di razionalità prestabilito. Per questo motivo, il pensatore è inevitabilmente solitario. Egli deve affrontare una sfida pericolosa per non cadere nell'abisso del delirio.

⁷⁷ *Ivi*, p. 105; trad. it. p. 104.

⁷⁸ Abbiamo discusso queste tesi nel II capitolo di questo lavoro (si veda il par. 2.2, n. 190).

⁷⁹ QP, p. 190; trad. it. p. 204.

L'invenzione filosofica, d'altra parte, si sottrae a una valutazione estrinseca; non è possibile, infatti, valutare dall'esterno se un piano, un personaggio o un concetto siano ben fatti.

Nessuna regola e soprattutto nessuna discussione potrà mai stabilire in anticipo se si tratti del buon piano, del buon personaggio, del buon concetto, perché spetta a ciascuno di essi decidere se gli altri due siano riusciti o meno⁸⁰.

Questo non significa affatto che un sistema filosofico non sia criticabile ma solo che la critica implica, di necessità, la creazione dei concetti o problemi nuovi, rispetto ai quali il piano potrebbe assumere una curvatura differente oppure essere abbandonato in funzione di un'altra immagine del pensiero.

Resta da considerare, più dettagliatamente, il carattere non discorsivo del concetto che squalifica di per sé ogni possibile conversazione. Deleuze contesta l'immagine della filosofia come formazione discorsiva e argomentativa. Ma lo fa, a ben vedere, servendosi di un'argomentazione precisa: il concetto non ha referenza dato che si riferisce all'evento – non ha cioè rapporto con lo stato di cose; le proposizioni si definiscono in base alla loro referenza, quindi il concetto non può essere affatto una proposizione. Di conseguenza anche la filosofia, che tiene insieme concetti e non proposizioni, non può essere considerata una disciplina discorsiva.

I concetti sono centri di vibrazione, sia al proprio interno che in rapporto agli altri, ed è il motivo per cui tutto risuona invece di susseguirsi o di corrispondersi. [...] non è errato pensare che la filosofia sia uno stato di perpetua digressione o digressività⁸¹.

Se i concetti non seguono un ordine discorsivo e non hanno alcuna referenza è chiaro che l'opinione non può accedervi in alcun modo. Essa infatti presuppone una relazione di corrispondenza tra uno stato di cose percepito e un soggetto percipiente che estrae un'affezione e la determina come qualità comune a più oggetti⁸².

⁸⁰ *Ivi*, p. 81; trad. it. pp. 72-73.

⁸¹ *Ivi*, p. 28; trad. it. pp. 13-14.

⁸² «ciò che l'opinione propone è un certo rapporto tra una percezione esterna come stato di un soggetto e un'affezione interna come passaggio da uno stato all'altro. Noi desumiamo una qualità che si suppone comune a numerosi oggetti percepiti e un'affezione che si suppone comune a numerosi soggetti che la provano e colgono con noi questa qualità. [...] per un gruppo di oggetti, si possono estrarre molte differenti qualità e formare molti gruppi di soggetti diversissimi, attrattivi o repulsivi [...] cosicché le opinioni sono essenzialmente l'oggetto di una lotta o di uno scambio». *Ivi*, pp. 137-138; trad. it. p. 142.

Solo la concezione popolare della filosofia riduce questa ad una lotta fra opinioni contrastanti «che rivaleggiano alla tavola del simposio»⁸³. La discussione, allora, verte sulla scelta della qualità astratta o sul soggetto generico che ne è affetto.

Si vuole fondare un “consenso”, ma il consenso è una regola ideale di opinione che non ha nulla a che fare con la filosofia⁸⁴.

Può davvero la filosofia ridursi allo scontro di opinioni? Non è forse vero che sin dalle sue origini essa si è opposta con tutte le sue forze alla *doxa* per accedere all'*epistémé*? Deleuze ritiene che la confusione tra *doxa* ed *epistémé* sia inevitabile quando si concepisce il pensiero a immagine della ricognizione. Quest'ultima, infatti, si fonda proprio sulle forme dell'opinione che sono il senso comune e il buon senso.

D'altra parte, la ricerca dell'opinione vera conduce sempre e già in Platone a un'aporia: da un lato è necessario che il criterio selettivo sia trascendente, dall'altro esso deve essere immanente all'opinione stessa affinché questa sia vera. In ogni caso, il pensiero secondo Deleuze ha ben altri scopi che non la semplice ricognizione: esso «produce qualcosa di interessante, quando accede al movimento infinito che lo libera dal vero come paradigma presupposto e riconquista una potenza immanente di creazione»⁸⁵.

Ma cos'è questo “qualcosa di interessante” se non una verità superiore a quella ideale e trascendente, che orienta solo il giudizio e si predica degli stati di cose? Come trascurare che la critica al vero di Deleuze costituisce soltanto un momento di passaggio necessario alla ricerca di un'altra verità che si offre al pensiero quando esso si immerge nella dimensione caotica e virtuale? Ancora una volta, ci troviamo dinanzi al tentativo deleuziano di elevare la verità oltre il piano dei semplici stati di fatto e di squalificare, conseguentemente, l'idea che il vero possa riferirsi al discorso. Non c'è proposizione, infatti, che possa dire la velocità infinita che caratterizza il caos, senza tradire immediatamente la sua natura. Solo un'invenzione sarà capace di dare voce al flusso caotico che irrompe nell'esistenza travolgendo ogni determinazione.

⁸³ *Ivi*, p. 138; trad. it. p. 142.

⁸⁴ G. DELEUZE, *Sulla filosofia* (1988), in P, p. 208; trad. it. p. 202.

⁸⁵ QP, p. 133; trad. it. p. 136.

Se il limite dell'opinione consiste nel frapporre una barriera fra il pensiero e il caos, la filosofia invece vuole arrivare a *vedere* quanto resiste dietro gli "ombrelli" che gli uomini fabbricano come ripari. Il filosofo, come l'artista o lo scienziato, che voglia costruire il suo piano sul caos, deve anzitutto «cancellare, pulire, ridurre, addirittura dilaniare»⁸⁶ quel firmamento che l'opinione "disegna" nella parte interna di quell'ombrello che pretende di proteggerci dal caos. La lotta contro l'opinione non porterà ad un'*epistémé* salda e indiscutibile ma darà al pensiero la possibilità di esercitarsi proprio a partire dalla sua radicale impotenza a fronteggiare il "mondo vero".

Dalle sue origini la filosofia lotta contro l'opinione per affermare l'esistenza di un accesso autentico all'Essere, forse come crede Deleuze la motivazione di questo scontro è politico, tuttavia già Platone sapeva bene che era necessario un criterio selettivo per realizzare questo scopo. Ad ogni modo è vano esaminare il criterio deleuziano se non si esaminano prima le condizioni che hanno reso possibile il trionfo dell'opinione all'interno della filosofia. Si è visto come Deleuze dimostra che la filosofia, nel corso della sua storia, si è schierata molto spesso dalla parte dell'opinione; egli sostiene che essa deve esigere di più, correre il rischio di un erranza infinita, comunque meno nocivo, dal punto di vista del pensiero, dell'appiattimento generale imposto dall'etica del consenso e dall'eccesso di comunicazione che caratterizza la nostra epoca, provocando una progressiva perdita del senso.

La comunicazione, spiega Deleuze, interviene a riempire le crepe che i pensatori hanno prodotto a fatica per riguadagnare «una corrente d'aria generata dal caos che ci porta la visione»⁸⁷. Essa pretende di fornirci un riparo nuovo ma, di fatto, intorpidisce il pensiero. Sono le potenze consolidate, che non vogliono essere poste in questione, a sollecitare il gusto della conversazione e della comunicazione: ci si vuol far credere che il fatto stesso di prendere la parola, indipendentemente da quanto si dica, sia un atto di libertà. Ma Deleuze osserva:

Il problema non è più quello di fare in modo che la gente si esprima, ma di procurare loro degli interstizi di solitudine e di silenzio a partire dai quali avranno finalmente qualcosa da dire. Le forze di repressione non impediscono

⁸⁶ *Ivi*, p. 192; trad. it. p. 206.

⁸⁷ *Ivi*, p. 191; trad. it. p. 206.

alla gente di esprimersi, al contrario la costringono ad esprimersi. Dolcezza di non avere nulla da dire, diritto di non avere nulla da dire: è questa la condizione perché si formi qualcosa di raro o di rarefatto che meriti, per poco che sia, di essere detto⁸⁸.

Non è comunque attraverso un vago appello al rigore che è possibile pervenire alle condizioni necessarie alla creazione concettuale. È necessario un esercizio severo di spersonalizzazione, avverte Deleuze, per arrivare, finalmente a dire qualcosa a nome proprio. Ma il filosofo spiega che non si tratta in nessuno modo di prendere la parola in prima persona:

Ora, cosa vuol dire parlare per sé e non per conto di altri? Certamente non significa: a ciascuno la sua verità, le sue memorie o la sua psicoanalisi. Non significa parlare in prima persona. Significa nominare le potenze impersonali, fisiche e mentali, che vengono affrontate e combattute non appena si tenta di raggiungere uno scopo, scopo di cui non si ha consapevolezza che in questo combattimento⁸⁹.

L'io non è mai l'agente dell'enunciazione filosofica, ad esserlo sono piuttosto le molteplicità che l'attraversano. La filosofia deve, dunque, trovare il modo di dare voce a quei personaggi concettuali che essa stessa inventa per poter dire l'evento e dare, ogni volta, un'espressione nuova al virtuale; essa non potrà mai esaurire la totalità virtuale ma gli sarà tanto più fedele quanto più riuscirà a riprodurre un movimento localizzato, eppure infinito. Il concetto stesso costituisce, come vedremo, una sintesi provvisoria di elementi disparati che può essere posta in discussione qualora nuovi problemi intervengano a sollecitare una nuova creazione capace di offrire inedite prospettive di soluzione.

L'attività creativa che caratterizza il pensiero filosofico richiede comunque un lento processo di apprendimento. Non si diviene filosofi né pensatori spontaneamente ma solo in seguito ad una passione violenta che infrangendo ogni illusione, costringe a mettere in discussione non soltanto la fiducia nelle nostre facoltà ma pure la consistenza oggettiva del nostro mondo. Allora si tratterà, come spiega Deleuze, di trovare nuove ragioni per credere al mondo:

⁸⁸ G. DELEUZE, *Gli intercessori* (1985), in P, p. 177; trad. it. p. 173.

⁸⁹ G. DELEUZE, *Fendere le cose, fendere le parole* (1986), in P, p. 121; trad. it. p. 119.

Abbiamo bisogno di un'etica o di una fede, e questo fa ridere gli idioti; non è un bisogno di credere a qualcos'altro, ma un bisogno di credere a questo mondo qui, di cui gli idioti fanno parte⁹⁰.

Forse la vittoria dell'opinione si spiega davvero con la paura, si potrebbe credere che essa prenda il posto del mito. Da parte sua la filosofia sembrerebbe condurci verso l'intollerabile *thauma*, non per soggiornare in lui quanto al contrario per liberarcene. Deleuze crede che la filosofia soddisfi questo bisogno con pessimi strumenti quando si fonda sulle illusioni della Trascendenza, degli Universali, dell'Eterno e della Discorsività. È importante sottolineare, peraltro, che egli condivide l'idea secondo la quale, dopo tutto, il pensiero è chiamato a ricomporre il mondo annientato dal *thaumazein*. Il vero cambiamento che si può distinguere nella sua prospettiva sta nel fatto che il ritorno al mondo, che fa seguito all'incontro con il caos, non è un ritorno allo stesso, perché ciò che il pensiero crea in virtù di questo incontro è proprio un mondo nuovo. Così Deleuze sembra percepire la sua posizione in rapporto alla filosofia classica che reputa incapace di generare la novità in virtù dell'irruzione della caoticità. A dire il vero, egli è convinto che tutti gli sforzi degli antichi sono diretti allo scopo dell'opinione: evitare un confronto autentico con questa alterità devastante.

Ma per arrivare a sopportare un simile confronto, è necessaria in via preliminare un'attenzione nuova alla dimensione pedagogica. La formazione del filosofo dell'immanenza assoluta richiede, infatti, un esercizio nuovo della critica orientato alla considerazione del travaglio che precede l'elaborazione di un concetto, all'analisi dell'orizzonte problematico di un filosofo e non semplicemente alle sue soluzioni. E soprattutto, si dovrà imparare a diffidare della verità intesa come essenza per accedere alla potenza del falso che da sola è capace di affermare l'identità di Vita e pensiero ed introdurre quest'ultimo al vero come movimento infinito.

⁹⁰ C2, p. 225; trad. it. p. 193.

4.4 Pedagogia del concetto

Dobbiamo chiederci innanzitutto quali siano le forze che ci costringono a pensare. Con Deleuze, possiamo ancora una volta guardare a Platone rilevando l'importanza che egli attribuiva alla *paideia*, quella violenza che il prigioniero subisce sia per uscire dalla caverna che per ritornarvi. Nietzsche a questa violenza ha dato il nome di cultura affermando che il suo ultimo scopo è foggare il filosofo. Non è un metodo, quindi, che consente alla filosofia di pensare, ma la *paideia*, una formazione, una cultura che invece di evitarci di andare nel luogo in cui vivono le verità più alte o di darci la possibilità di uscirne ci costringe a soggiornare in esse. Questo tema acquista uno spazio crescente nelle opere deleuziane: prima in *Nietzsche e la filosofia* poi in *Proust e i segni* e ancora di più negli scritti successivi, la questione dell'*apprentissage* è al centro dell'attenzione di Deleuze. Anche in questo caso, quindi, *Che cos'è la filosofia?* riprende un argomento già affrontato, quando allude alla necessità di una pedagogia del concetto. L'autore spiega che si tratta di analizzare le condizioni della creazione, di cogliere lo statuto pedagogico del concetto per definire la specificità dell'attività filosofica. La pedagogia, quindi, è volta a isolare gli elementi che caratterizzano il concetto e a promuovere la creazione concettuale per formare il filosofo. La stessa struttura del testo, caratterizzata da uno stile quasi manualistico, come pure il ricorso ad una serie di esempi, riflettono l'intenzione di presentare concretamente l'oggetto, le procedure e i fini della filosofia.

Dopo avere definito gli elementi che compongono il pensiero filosofico (concetti, piano di immanenza e personaggi concettuali), Deleuze confuta l'immagine in virtù della quale si riduce il pensare ad una relazione tra il soggetto e l'oggetto. Contro tale pregiudizio egli afferma:

Il soggetto e l'oggetto forniscono una cattiva approssimazione del pensiero. Pensare non è un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno attorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra⁹¹.

Per comprendere l'opposizione della coppia concettuale territorio-terra a quella tradizionale soggetto-oggetto, dobbiamo chiarire a cosa si riferiscono questi concetti

⁹¹ QP, P. 82; trad. it. p. 77.

che esprimerebbero il movimento reale del pensiero e per quali ragioni essi non sono, secondo Deleuze, irriducibili alle dimensioni soggettive e oggettive.

La nozione di territorio, insieme ai concetti dinamici di territorializzazione e deterritorializzazione, emerge per la prima volta nell'*Anti-Edipo*. Essa, tuttavia, verrà definita esplicitamente soltanto in *Mille piani* come il risultato di un processo macchinico (territorializzante) che codifica un flusso o detto altrimenti impone una forma determinata alla molteplicità. Viceversa, si dice della deterritorializzazione che è il movimento per il quale si abbandona un territorio liberando la molteplicità da ogni forma. In realtà, a questi due movimenti si deve aggiungere quello della riterritorializzazione che consiste nella costruzione di un nuovo territorio. Stando agli autori, ogni cosa è coinvolta in questi divenire⁹². Pur senza entrare nel merito della trattazione complessa accordata a tali concetti in *Mille piani*, è necessario spiegare il senso in cui Deleuze vi si riferisce per definire il pensiero e, in particolare, la filosofia.

Il nostro filosofo afferma che pensiamo solo quando siamo costretti ad abbandonare un territorio e a riterritorializzarci in un altro. A provocare l'urgenza di una fuga dal vecchio territorio è l'irruzione del Fuori che disfa ogni codifica anteriore e costringe ad affrontare una Terra deserta e inospitale. La costruzione del piano di immanenza mira allora ad «assorbire (o piuttosto adsorbire) la terra»⁹³, in vista di una riterritorializzazione nel concetto che «non è oggetto ma territorio»⁹⁴. Il pensiero è quindi un movimento che si articola in due momenti distinti: l'uscita da un vecchio territorio, provocata dal caos, e l'instaurazione di un ordine nuovo capace di riportare dalla Terra al territorio. La Terra è dunque la condizione per il movimento da un territorio all'altro, a patto che venga instaurato un piano di immanenza, insieme immagine del pensiero e materia dell'essere, ritagliato dal caos. Altrimenti, si attuerebbe una deterritorializzazione assoluta che comporterebbe una caduta rovinosa nel non-senso. In realtà, Deleuze e Guattari evidenziano in *Mille piani* la possibilità di una deterritorializzazione assoluta e positiva, riferendosi a quella che opera la creazione di una nuova terra ma, come osserva Robert Sasso, «a meno di ritenere l'ipotesi di una creazione *ex-nihilo*, non di capisce in effetti come potrebbe

⁹² Cfr. MP, pp. 381-43; trad. it. p. 458-516.

⁹³ *Ivi*, p. 85; trad. it. p. 81.

⁹⁴ *Ivi*, p. 97; trad. it. p. 91.

essere creata una terra nuova, senza che ci sia qualche trasformazione, o delocalizzazione, o inversione di senso o di funzione degli elementi pre-esistenti»⁹⁵. Questa perplessità riguarda a ben vedere il senso della novità che secondo Deleuze il pensiero è capace di produrre. Noi riteniamo che il nuovo concerna essenzialmente la combinazione inedita degli elementi che opera il pensiero. Per questo siamo persuasi che il piano di immanenza debba essere considerato come un fondamento, pure stranamente piegato da un lato verso ciò che fonda e dall'altro verso il fondo caotico che resiste ad ogni determinazione. Il piano è una porzione del caos, quella che il nostro "lento cervello" è capace di sopportare per non perdere l'infinito in cui il pensiero è immerso. Ogni volta che si instaura un nuovo piano sul caos, il pensiero conquista nuovi elementi utili alle sue creazioni concettuali capaci di invocare «un popolo a venire».⁹⁶

Cos'è dunque il concetto in quanto realtà filosofica? Per quale ragione esso non implica più per Deleuze la comprensione dell'essenza ma delle circostanze di una cosa?

La filosofia si è sempre occupata di concetti, fare filosofia è il tentativo di inventare o creare concetti. Tuttavia i concetti hanno diversi aspetti possibili. Ce ne siamo serviti a lungo per determinare ciò che una cosa è (essenza). Noi al contrario ci interessiamo alle circostanze di una cosa: in quel caso, dove e quando, come ecc.? Per noi il concetto deve dire l'evento non l'essenza⁹⁷.

Sotto molti aspetti, nel sistema deleuziano "concetto" è un nome che ripete l'idea di verità che è stata elaborata nei primi scritti. Prima di tutto, esso è il prodotto di una creazione che è sempre involontaria, provocata com'è dall'irruzione di un nuovo orizzonte problematico; il suo valore dipende dalla novità che genera; è prodotto da una forza impersonale e non ha nulla a che vedere con una rappresentazione. Ciò nonostante, esaminando la questione più attentamente, si può evincere una distinzione decisiva: il concetto deleuziano è dell'ordine di una verità derivata che deve essere distinta da una verità originaria che risiede soltanto nel problema stesso. In Differenza e ripetizione si diceva a proposito del problema che esso era, insieme, «il luogo di una verità originaria e la genesi di una verità derivata»⁹⁸. I concetti si

⁹⁵ Cfr. R. Sasso-A. Villani, *Le vocabulaire de G. Deleuze*, op. cit., p. 98.

⁹⁶ QP, p. 105; trad. it. p. 104.

⁹⁷ G. DELEUZE, *Conversazione su Mille piani*, (1980), in P, pp. 39-40; trad. it. p. 38.

⁹⁸ DR, p. 207; trad. it. p. 207.

presentano in effetti come il prodotto a cui conduce questa genesi. D'altra parte, non è molto chiaro in Che cos'è la filosofia? se si può considerare il piano di immanenza alla stregua di un luogo problematico in cui risiede una verità originaria. Il vero verso cui il pensiero si volge è questo piano che bisogna instaurare prima ancora di iniziare a pensare? Non sembrerebbe. In effetti, la pluralità necessaria dei piani, determinata dalla impossibilità per ciascuno di essi di cogliere tutto il caos, senza ricadervi, rinvia necessariamente un Piano che è «contemporaneamente ciò che deve essere pensato, e ciò che non può essere pensato»⁹⁹ ed a questo unico piano che Deleuze si riferisce quando parla, in questo scritto, del vero. Egli evidenzia d'altra parte che questo Piano almeno una volta è stato effettivamente pensato in filosofia, da Spinoza che sarebbe riuscito in tal modo a superare la scelta tra la trascendenza e il caos. Di fatti, la molteplicità dei piani forza un rinvio alla trascendenza mentre Il Piano che si pretende unico sembra ricostituire il caos. Ma Spinoza avrebbe mostrato, una volta, la possibilità di pensare questo piano unico come un Fuori immanente. In questo caso eccezionale, il pensiero avrebbe raggiunto il movimento infinito, questa andata e ritorno incessante del piano di cui Deleuze dice, *en passant*, che è il movimento del pensiero verso il vero.

Il movimento infinito è definito da una andata e ritorno, perché esso non va verso una destinazione senza fare già ritorno su se stesso, essendo l'ago anche il polo. Se "volgersi verso" è il movimento del pensiero verso il vero, in che modo il vero potrebbe evitare di volgersi verso il pensiero? E come potrebbe non distogliersene, quando il pensiero se ne distoglie? Tuttavia non si tratta di una fusione, ma di una reversibilità, di uno scambio immediato, perpetuo, istantaneo, un lampo. Il movimento infinito è doppio, tra l'uno e l'altro non c'è che una piega¹⁰⁰.

Si può evidenziare in questo passaggio come la rinuncia deleuziana a pensare il rapporto del pensiero con il vero è soltanto apparente. Egli sembrerebbe ricadere nello stesso presupposto dell'immagine morale secondo cui, *di fatto*, pensare è una cosa difficile, ma non *di diritto*. In realtà, Spinoza non realizza per Deleuze una natura retta del pensiero, al contrario ciò che si manifesta è un'eccezione *di fatto* della sua cattiva natura. Comunque, non si può trascurare, rileggendo questo brano, che il rapporto del pensiero con il vero non è così insignificante come Deleuze lascia

⁹⁹ QP, p. 59; trad. it. p. 48.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 40-41; trad. it. p. 28.

intendere in numerose occasioni. Non conosciamo ancora le ragioni di questa simulazione. Per cogliere dobbiamo prima analizzare attentamente quegli elementi che Deleuze ritiene costitutivi per il pensiero filosofico. Forse, si scoprirà allora che questo rapporto non è vano se non per la definizione della filosofia come del resto gli autori si limitano a dire. Se così stanno le cose, il fatto che il piano d'immanenza sia caratterizzato come pre-filosofico trova un senso notevole per la ricerca che è stata condotta fino a questo punto.

Si segua dunque il percorso deleuziano. Egli inizia presentando il prodotto dell'attività filosofica, cioè il concetto. L'aspetto più interessante del concetto presentato da Deleuze è il suo carattere autopoietico. Il concetto è autoposizione, scrive l'autore, non è formato, tanto più è creato tanto più si pone. A caratterizzarlo non è la referenza ad uno stato di cose, ma il legame che instaura fra gli elementi che lo compongono. Il concetto è, infatti, sempre costituito da un certo numero di componenti. Non esiste un concetto che abbia una sola componente né concetti che abbiano tutte le componenti «perché sarebbe un puro e semplice caos»¹⁰¹. I concetti sono prodotti in relazione a un certo modo di “ritagliare” “articolare” e “accostare” gli elementi che li compongono.

Ogni concetto è un tutto perché totalizza le proprie componenti, ma è frammentario proprio perché non può avere tutte le componenti. Sono queste le condizioni che gli permettono di uscire dal caos: totalizzazione e frammentarietà. Deleuze si chiede se è possibile stabilire il primato di un concetto: il concetto di *Io*, per esempio, è primo rispetto a quello di *Altri*? La risposta deleuziana è che la gerarchia dei concetti non è assoluta poiché dipende dai problemi ai quali risponde la loro creazione. Se consideriamo il caso della pluralità dei soggetti, della loro relazione e presentazione reciproca, *Io* è primo rispetto a *Altri*. Ma se, invece, ci domandiamo «in cosa consiste la posizione di altri che l'altro soggetto o io stesso occupiamo quando appariamo a qualcun altro come un oggetto particolare?»¹⁰², *Altri* diventa la condizione dei numerosi soggetti: «esistono numerosi soggetti perché c'è altri ma non il contrario»¹⁰³. *Altri* richiede allora un concetto a priori da cui devono

¹⁰¹ *Ivi*, p. 21; trad. it. p. 5.

¹⁰² *Ivi*, p. 22; trad. it. p. 6.

¹⁰³ *Ibidem*.

derivare l'oggetto particolare, l'altro soggetto e l'io.¹⁰⁴ L'ordine evidentemente è cambiato.

Quale che sia il concetto considerato, secondo Deleuze, si arriverà sempre alle stesse conclusioni: 1) ogni concetto rinvia ad altri concetti tanto nella sua storia che nel suo divenire presente; 2) ogni concetto è composto da un certo numero di elementi che a loro volta possono essere presi come concetti; 3) i concetti vanno all'infinito e non sono mai creati dal nulla; 4) il carattere proprio del concetto risiede nella inseparabilità delle sue componenti, ovvero nella sua *consistenza*. Alle giunture interne si aggiungono quelle esterne che uniscono fra loro i concetti. Ogni concetto può essere considerato quindi il punto di coincidenza delle proprie componenti – “un” mondo possibile, “un” volto, “delle” parole – che hanno la capacità di particolarizzarsi o generalizzarsi a seconda che venga dato loro un valore variabile o una funzione costante. Ma al contrario di quanto accade nella scienza, il concetto non ha né variabili né costanti e quando ai suoi elementi vengono assegnati simili valori si dovrà constatare una deriva scienziata della filosofia.

I rapporti concettuali non sono né di comprensione né di estensione ma solo di ordine, e le componenti sono *variazioni* ordinate secondo la loro vicinanza. Il concetto è dunque una sineidesia piuttosto che una sinestesia come attesta l'esempio seguente:

Il concetto di un uccello non sta nel suo genere o nella sua specie, ma nell'insieme dei suoi atteggiamenti, dei suoi colori e dei suoi canti¹⁰⁵.

Indubbiamente, Deleuze propone una definizione del concetto molto distante da quella della tradizione. D'altra parte, si è visto diffusamente come egli respinga l'immagine tradizionale del pensiero inteso come ricognizione. Ciò che egli chiama concetto non ha nessuna familiarità con il pensiero rappresentativo dacché l'oggetto

¹⁰⁴ Se consideriamo un campo di esperienza, e in esso introduciamo solo un volto terrorizzato, Altri non si presenta né come oggetto né come soggetto ma come un mondo possibile che non è reale – non ne sappiamo nulla, non lo vediamo – eppure è esistente, «è una cosa espressa che esiste solo nella sua espressione». QP, p. 22; trad. it. p. 7. Un mondo che è reale in quanto è possibile. È sufficiente che al volto si aggiunga la parola che dica “ho paura” per dare realtà al possibile. «L'io come indice linguistico non ha altro senso» (*ibidem*), se non quello di dare realtà al possibile che si esprime in un volto. Altri è allora l'espressione di un mondo possibile. Questo concetto di Altri presuppone, quindi, come sua condizione la determinazione di un mondo sensibile che lo precede rispetto al quale appare come un mondo possibile. Il concetto di Altri così presentato ha 3 componenti: mondo possibile, volto esistente, linguaggio reale o parola.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 25; trad. it. p. 10.

del concetto non è il dato né la sua essenza ma «l'inseparabilità delle variazioni distinte».¹⁰⁶

Il concetto è incorporeo, continua Deleuze, anche se si incarna in uno stato di cose. Esso non dice l'essenza o la cosa ma l'Evento. È l'evento puro, l'evento di *Altri*, del *Volto*... Il suo oggetto è l'inseparabilità delle sue componenti, il vincolo che si istituisce fra loro. È opportuno fare un passo indietro se si vuole comprendere il senso di questa affermazione: Deleuze sostiene che

Il problema della filosofia è acquisire una consistenza, senza perdere l'infinito in cui il pensiero è immerso¹⁰⁷.

Ad essere infinito è il movimento del caos o, ad essere più precisi, la velocità infinita di un divenire continuo che scioglie ogni determinazione. Nel piano di immanenza questo movimento si conserva ma per essere effettivamente pensato è necessario che intervengano dei movimenti finiti «il cui solo infinito attiene la velocità»¹⁰⁸: tali movimenti si realizzano proprio nei concetti. La velocità infinita del concetto è quella di un punto che, in stato di “sorvolo”, lega insieme le sue componenti. Il concetto è dunque assoluto e relativo al tempo stesso: relativo rispetto alle sue componenti, agli altri concetti con il quale entra in relazione, ai problemi che è chiamato a risolvere; ma è assoluto rispetto alla condensazione che opera, alle condizioni che assegna al problema, al luogo che occupa sul piano. La relatività e l'assolutezza del concetto, scrive Deleuze «sono come la sua pedagogia e la sua ontologia, la sua creazione e la sua autoposizione, la sua idealità e la sua realtà»¹⁰⁹. Fortunatamente, interviene un esempio a chiarire il senso di queste tesi e a giustificarle. Deleuze analizza il *cogito* cartesiano e le sue componenti: dubitare, pensare ed essere. Il *cogito*, a suo dire, non indica uno stato di cose ma coglie l'evento del pensiero. Qual è il punto di condensazione che percorre in stato di sorvolo e a velocità infinita le componenti del concetto? È l'Io che attraversa tutti gli elementi del concetto (dubitare, pensare ed essere). Le componenti sono distinte fra loro eppure si incontrano in soglie di indiscernibilità che le rendono inseparabili.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 26; trad. it. p. 11.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 45; trad. it. p. 33.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 42; trad. it. p. 30.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 27; trad. it. p. 12.

Dappertutto ritroviamo lo stesso statuto pedagogico del concetto: una molteplicità, una superficie o un volume assoluti, autoreferenti, composti da un certo numero di variazioni intensive inseparabili che seguono un ordine di prossimità, e percorsi da un punto in stato di sorvolo. Il concetto è il contorno, la configurazione, la costellazione di un evento a venire¹¹⁰.

Deleuze afferma che è inutile domandarsi se Descartes abbia ragione o meno, per valutare il *cogito* bisogna considerare il problema a cui risponde e il piano di immanenza che presuppone. Nel caso cartesiano sappiamo bene quanto questo piano sia contestato da Deleuze sin dalle sue prime opere.

Peraltro, anche il principale personaggio concettuale di Descartes *Eudosso* raccoglie quei caratteri del senso comune che Deleuze respinge risolutamente perché piegano la filosofia al servizio di istanze extra-filosofiche: «a metà strada tra il concetto e il piano preconcettuale»¹¹¹ emerge l'*Idiota* cartesiano colui che vuole pensare solo grazie alla luce naturale. Pur rifiutando con forza i presupposti della filosofia cartesiana, Deleuze non manca di rintracciare in essa gli elementi costitutivi del pensiero filosofico: piano di immanenza, concetti e personaggi concettuali.

Come si è detto precedentemente, la creazione concettuale non dipende dal filosofo, ma dai personaggi concettuali. L'Io in filosofia è sempre un'altro: Descartes in quanto Idiota, Nietzsche in quanto l'Anticristo...ecc. Non sono personificazioni mitiche né personaggi storici; Dioniso non è quello dei miti, né Socrate quello storico.¹¹² Si potrebbe dire che sono dei poli verso i quali tende il divenire del filosofo tanto da fargli sperimentare una completa alienazione: «Io non sono più io, ma un'attitudine del pensiero a vedersi e svilupparsi attraverso un piano che mi traversa in numerosi punti»¹¹³.

Attraverso il personaggio concettuale si individuano i territori, le deterritorializzazioni e le riterritorializzazioni assolute del pensiero. Per quanto siano variabili, i personaggi possono essere classificati in relazione a determinati caratteri che devono essere considerati dettagliatamente per comprendere ciò che il pensiero provoca in colui che lo esercita. Non basta, infatti, evidenziare vagamente l'impossibilità dell'Io di essere agente dell'enunciazione filosofica. Occorre mostrare

¹¹⁰ *Ivi*, p. 36; trad. it. p. 21.

¹¹¹ *Ivi*, p. 60; trad. it. p. 52.

¹¹² «Non si tratta di determinazioni empiriche, psicologiche e sociali, e ancor meno di astrazioni, ma di intercessori, di cristalli o di germi del pensiero». *Ivi*, p. 68; trad. it. p. 60.

¹¹³ *Ivi*, p. 62; trad. it. p. 53.

la dinamica complessa in cui il pensiero ci coinvolge lasciandoci nell'impotenza assoluta di riconoscere noi stessi. Si può ravvisare in questo ricorso ai personaggi concettuali la stessa esigenza che aveva indotto Descartes a formulare una morale provvisoria. Come l'autore delle *Meditazioni*, che prima di avventurarsi nel dubbio si accorge della necessità di darsi un sistema minimo di regole morali a salvaguardia di sé, Deleuze, affidando la sperimentazione del caos ai personaggi concettuali, sembrerebbe voler assicurare la personalità del filosofo dai pericoli che essa comporta.

Deleuze descrive quattro tratti fondamentali dei personaggi concettuali, precisando tuttavia che nessuna lista può essere esaustiva poiché le variazioni del piano di immanenza possono determinare sempre la nascita di personaggi inediti. Dunque la classificazione deleuziana si riferisce principalmente alla storia della filosofia. I primi tratti che segnala sono quelli *patiti*: ne sarebbero espressioni l'Idiota (che vuole pensare da solo), il Folle (che avverte l'impotenza radicale del pensiero) o il Delirante (che cerca nel pensiero ciò che lo precede). Tutti questi personaggi sperimentano in maniera diversa il problema della genesi del pensiero e attraversano fasi di mutazione conseguenti alle torsioni del piano di immanenza in cui si muovono. Si presentano, inoltre, i tratti *relazionali* tipici di quell'Amico che affronta la rivalità nella contesa per ottenere la cosa amata. I personaggi possiederebbero pure dei tratti *dinamici*: ciascuno deve affrontare movimenti particolari: il cavaliere della fede deve saltare, mentre Zarathustra è chiamato a danzare. Esisterebbero ancora i tratti *giuridici*: pretendente, querelante e giudice sono solo alcuni dei personaggi del tribunale eretto dal sistema del giudizio che potrà dirsi superato solo quando l'Innocente, liberato dalla volontà di giustificarsi, delegittimerà una volta per tutte la pretesa filosofica di giudicare la Vita. Il personaggio concettuale può sperimentare oltre a ciò alcuni tratti *esistenziali*: ogni filosofia, infatti, manifesta possibilità di vita o modi di esistenza particolari che non si realizzano nel filosofo ma soltanto nei suoi personaggi¹¹⁴.

¹¹⁴ Deleuze analizza, fra gli altri, il cavaliere della fede di Kierkegaard e lo scommettitore di Pascal. In entrambi i casi, sottolinea che il riferimento al trascendente mira ad assolutizzare l'immanenza: si tratta di cogliere il modo di esistenza conseguente a una certa concezione della trascendenza. Pascal, in fondo, si preoccuperebbe solo «delle possibilità immanenti infinite prodotte dall'esistenza di colui che crede che Dio esista». QP, p. 72; trad. it. p. 64.

A proposito di questi ultimi tratti, Deleuze si sofferma a considerare se è possibile valutare i modi di esistenza per decidere che uno sia migliore dell'altro. Ancora una volta, ripropone quindi la sua critica ai valori trascendenti che sembrerebbero imprescindibili in vista di una selezione volta a individuare le migliori possibilità di vita. Deleuze sostiene che essa può e deve essere valutata in sé, in base ai movimenti che traccia e alle intensità che crea su un piano di immanenza. Egli allude allora al nuovo problema che emergerebbe se si considerasse l'esistenza di colui che crede al mondo non come esistente ma come possibilità di movimenti e di intensità. Si espone in tal modo, nello spazio di un esempio quello che a noi pare sia l'autentico problema deleuziano.

Può darsi che credere in questo mondo, in questa vita sia diventata la nostra impresa più difficile o l'impresa di un modo di esistenza da scoprire oggi sul piano di immanenza. È la conversione empirista (noi abbiamo tanti motivi per non credere al mondo degli uomini, abbiamo perso il mondo, e questo è peggio dell'aver perso una fidanzata, un figlio o un dio...). Sì, il problema è cambiato¹¹⁵.

Attorno tale problema gravita la proposta di sostituire il modello del sapere con la creazione: si tratta di comprendere com'è possibile ricostituire un fondamento immanente al fondato; una forza al posto di un principio che il pensiero può assorbire, trasformandola in una potenza creativa. La passione diviene quindi l'elemento essenziale al pensiero: l'incontro con il Fuori che forza a pensare non può essere organizzato o gestito e comporta sempre una trasformazione rispetto alla quale non possiamo essere altro che pazienti. Ma solo allora il pensiero si crea e diviene capace delle sue proprie creazioni che rilanciano il potere della metamorfosi piuttosto di pietrificarla in forme date.

Il quadro che abbiamo tracciato rende conto della concezione deleuziana della filosofia ma la pedagogia del concetto non si esaurisce nella descrizione della tecnica filosofica. Essa infatti è chiamata a definire le condizioni che determinano la creazione concettuale e come tale implica un'indagine relativa alla dimensione che precede la filosofia. A questo proposito, è necessario distinguere il pre-filosofico dal non-filosofico, anche se Deleuze tende in molte occasioni ad assimilarli. Il primo coincide con l'instaurazione del piano di immanenza che, pur non essendo

¹¹⁵ *Ivi*, p. 73; trad. it. p. 65.

condizione sufficiente della filosofia – dato che è necessario che intervegano a popolarlo concetti e personaggi concettuali – non esiste al di fuori di essa. Il secondo, invece, indica una realtà extra-filosofica ma necessaria alla filosofia che deve essere considerata attentamente affinché sia possibile evitare il rischio di una territorializzazione abietta del discorso filosofico.

4.5 Sul valore della non-filosofia

La critica all'immagine morale del pensiero che caratterizza le prime opere deleuziane sembra comportare un rifiuto categorico delle istanze extra-filosofiche. Essa rivela, infatti, come il modello trascendentale del riconoscimento sia in realtà il frutto della proiezione filosofica del senso comune e mira a liberare la filosofia da ogni pretesa politica, religiosa o semplicemente "umana". Deleuze è convinto che i presupposti soggettivi del discorso filosofico siano determinati dal trionfo delle forze reattive. Esse avrebbero dominato per secoli la filosofia, allontanandola da quelle possibilità che solo forze attive, espressione di una volontà affermativa, avrebbero potuto concederle. Sin dall'inizio, quindi, il filosofo non ambisce tanto a epurare il pensiero da ciò che gli è estraneo, poiché è convinto piuttosto che soltanto l'alterità è capace di renderlo attivo e conferirgli un senso. Oggetto della critica sono quelle forze che muovono solo apparentemente il pensare e non sono capaci di produrre se non una filosofia "serva" dell'opinione.

Gli ultimi anni della riflessione deleuziana sono segnati da un'attenzione crescente per la non-filosofia. Ne sono prova non soltanto le opere degli anni ottanta sul cinema o la pittura – d'altra parte già la produzione giovanile era stata caratterizzata da un interesse molto forte per la letteratura e l'arte in generale – ma soprattutto alcune considerazioni decisive nella definizione di ciò che è filosofia.

L'esercizio dell'insegnamento avrebbe contribuito a rivelare nel tempo il valore del rapporto della filosofia con la non-filosofia¹¹⁶. Deleuze dichiara di aver compreso

¹¹⁶ Ricordando gli anni del suo insegnamento all'Università di Vincennes, Deleuze dichiara: «Fu allora che capii fino a che punto la filosofia avesse bisogno non solo di una comprensione filosofica, per concetti, ma di una comprensione non filosofica, quella che opera con percetti e affetti. Sono necessarie entrambe. La filosofia è in

progressivamente che il fuori poteva agire doppiamente sul pensiero filosofico: anzitutto quale suo motore e, successivamente, come forza capace di restituire vigore o di trasformare i concetti già formati. In particolare, egli si accorge di quanto la filosofia abbia bisogno di una comprensione non-filosofica e nota come lo stesso filosofo sia chiamato a «diventare non filosofo affinché la non-filosofia diventi la terra e il popolo della filosofia».¹¹⁷

Poiché il compito della filosofia consiste proprio nel preparare un popolo che non esiste ancora, è necessario promuovere ogni contaminazione con l'alterità al fine di instaurare relazioni sempre nuove che possano, finalmente, condurre all'instaurazione di orizzonti problematici inediti.

Abbiamo spiegato in molti modi che la creazione filosofica non è un atto arbitrario determinato dalla semplice volontà. Essa è invece la risposta ad un appello che non promana dalla soggettività ma da un'esteriorità caotica che costringe il pensiero ad esercitarsi. L'impotenza soggettiva determina la creazione in quanto sforzo di determinazione che procede senza alcuna forma a priori che ne garantisca, in via preliminare, la riuscita. Il non-sapere, la *bêtise* sono gli unici mezzi di cui può disporre una coscienza non ancora capace di riconoscersi come Io. Essi rivelano la Vita provocando in noi degli affetti che precedono ogni intenzione determinante. D'altra parte, una volta che il concetto sia stato determinato, esso stesso è capace di produrre nuovi affetti, un maniera diversa di sentire il mondo e le cose. Tale novità diviene tangibile proprio quando la comprensione non-filosofica interviene sul concetto.

A proposito del piano di immanenza, Deleuze dice, enigmaticamente, che precede la filosofia ma non gli preesiste, nel senso che «non esiste al di fuori della filosofia»¹¹⁸, in quanto ne costituisce la condizione interna. Così scrive il filosofo:

Il non-filosofico si trova nel cuore della filosofia forse più della filosofia stessa, il che significa che la filosofia non può limitarsi ad essere compresa soltanto in maniera filosofica o concettuale, ma si rivolge nella sua essenza anche ai non filosofi¹¹⁹.

rapporto essenziale e positivo con la non-filosofia: essa si rivolge direttamente ai non-filosofi». G.DELEUZE, *Sulla filosofia*, (1988), in P, p. 191; trad. it. pp. 185-186.

¹¹⁷ QP, p. 105; trad. it. p. 104.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 43; trad. it. p. 31.

¹¹⁹ *Ibidem*.

Mentre il piano pre-filosofico è la base dell'attività creativa, il non-filosofico sembrerebbe la sua destinazione. Questo significa che non c'è parola filosofica che possa dirsi ultima o definitiva poiché

non si pensa senza divenire altro, qualcosa che non pensa, una bestia, un vegetale, una molecola, una particella, che ritornano sul pensiero e lo rilanciano¹²⁰.

Ed è per questa ragione, come nota acutamente Pierre Montebello, che la filosofia deleuziana assomiglia più a un'arte della tessitura che non alla ricerca di un fondamento. Essa è in effetti si presenta come l'arte di instaurare una continuità tra le parole e le cose, il pensiero e il mondo, il dentro e il fuori, o ancora in altri termini il senso e l'evento¹²¹.

In definitiva, Deleuze assegna alla filosofia il compito di restituirci la credenza nel mondo. Ma cosa significa credere al mondo? Secondo la prospettiva deleuziana vuol dire anzitutto credere nella sua potenza di metamorfosi. L'esistenza della cosa corrisponde infatti alla sua vitalità. Per questa ragione il filosofo deve denunciare ogni mistificazione fino ad affermare una fede nuova nel corpo come germe di Vita poiché

La nostra credenza può avere come unico scopo "la carne", abbiamo bisogno di ragioni molto speciali che ci facciano credere al corpo ("gli Angeli non hanno modo di conoscere perché ogni vera conoscenza è oscura..."). Dobbiamo credere al corpo, ma come al germe di vita, al seme che fa spaccare i selciati, che si è conservato, perpetuato nella sacra Sindone o nelle bende della mummia e che testimonia la vita, in questo mondo così com'è¹²².

Ora, il pensiero filosofico può contribuire a restituire una simile credenza solo volgendosi alla vita implicata nei problemi che affronta, e ad uno sguardo attento in essa si troverebbe la radice di ogni teoria filosofica. Lo storico della filosofia deve ricercare la vitalità dei vecchi concetti non soltanto se vuole comprendere realmente le filosofie del passato ma anche per rilanciare verso nuove direzioni.

¹²⁰ *Ivi*, p. 44; trad. it. p. 32.

¹²¹ *Cfr.*, P. Montebello, op. cit., p. 12.

¹²² C2, p. 225; trad. it. p. 193.

4.6 La storia della filosofia come arte del ritratto

Dal ripensamento della filosofia in quanto tale la sua storia non ne esce indenne. Si è visto quanto il giovane Deleuze abbia vissuto in modo conflittuale il rapporto con la storia della filosofia, e come abbia creduto di potersi liberare dal peso del rigore storiografico, imposto dall'accademia, attraverso un esercizio interpretativo spregiudicato.¹²³ Con la maturità, la relazione della filosofia con la sua tradizione viene riconsiderata alla luce di quel costruttivismo che risponde alla domanda sulla specificità del discorso filosofico.

Deleuze mette in questione uno dei valori fondamentali dello storico: la fedeltà al testo e all'autore. Egli ritiene infatti che una sterile ripetizione di ciò che ha detto un filosofo sia vana. Bisogna piuttosto cercare il non detto dietro quello che un filosofo dice, indagare i problemi che lo hanno investito piuttosto che accontentarsi delle sue soluzioni. Il problema, quando è vero, ha il suo modo di non morire, può essere ripreso e posto su piani differenti, legato a ulteriori problemi che non erano presenti a colui che lo ha posto, modificato nei suoi elementi costitutivi. Per tale ragione, paragonando la storia della filosofia alla ritrattistica, Deleuze avverte che il ritratto di un filosofo non deve essere semplicemente "fedele", al contrario è auspicabile che sia impreciso o inesatto:

La storia della filosofia non è una disciplina particolarmente riflessiva, assomiglia piuttosto all'arte del ritratto in pittura. Si tratta di ritratti mentali, concettuali. Come in pittura, bisogna farli somiglianti, ma con mezzi dissimili: la somiglianza deve essere prodotta, e non essere un mezzo di riproduzione (ci si accontenterebbe di ridire quello che i filosofi hanno detto). [...] La storia della filosofia non deve ridire quello che dice un filosofo, ma dire ciò che egli necessariamente sottintendeva, il non detto che pure è presente in ciò che dice¹²⁴.

¹²³ «La storia della filosofia è sempre stata l'agente del potere nella filosofia, e anche nel pensiero. Essa ha giocato un ruolo repressivo: come potete credere di pensare senza aver letto Platone, Cartesio, Kant e Heidegger, e anche il libro di questo o di quell'autore su di loro? Una formidabile scuola di intimidazione che fabbrica specialisti del pensiero, ma che fa anche sì che coloro che rimangono al di fuori si conformino ancora di più a questa disciplina che deridono. Un'immagine del pensiero che si chiama filosofia si è costituita storicamente e impedisce alla gente proprio di pensare». D, p. 20; trad. it. p. 18. Cfr. G.DELEUZE, *Lettera a un critico severo* (1973): «Io appartengo a una generazione, una delle ultime, che sono state più o meno assassinate con la storia della filosofia [...] Ma il mio modo di cavarmela, a quell'epoca, consisteva soprattutto, almeno credo in una specie di inculata o, che poi è lo stesso, di immacolata concezione. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso». *Ivi*, p. 14-15; trad. it. p. 18.

¹²⁴ G.DELEUZE, *Sulla filosofia* (1988), in P. pp. 185-186; trad. it. pp. 180-181.

Occorre quindi operare innesti, promuovere contaminazioni: bisognerebbe immaginare, ironizza Deleuze, «un Hegel *filosoficamente* barbuto, un Marx *filosoficamente* glabro così come si pensa a una Gioconda baffuta»¹²⁵.

Si considerino i principali ritratti tracciati da Deleuze: Bergson, Nietzsche, Spinoza. Del primo dice che è esemplare rispetto al suo modo di concepire la storia della filosofia, del secondo che è l'unico a sottrarsi a questo tipo di esercizio («Figli prendendovi alla spalle è lui che ve li fa fare»¹²⁶), dell'ultimo, infine, sostiene di essersene occupato secondo il metodo più tradizionale della storia della filosofia.

Al di là dei ritratti individuali è rilevante il modo in cui Deleuze li compone fra loro dipingendo veri e propri paesaggi concettuali. Egli infatti lega insieme questi pensatori coinvolgendoli nel proprio orizzonte problematico, servendosi dei loro concetti per affrontare il divenire presente della filosofia.

Per farlo, egli ritiene necessario sviscerare nel pensiero di ogni filosofo il piano di immanenza che egli ha instaurato e i nuovi concetti che ha creato. Se questo può avvenire è in virtù della variazione dei problemi, rispetto ai quali è sempre possibile una scelta relativa all'impostazione degli elementi che li compongono. Ogni volta, il filosofo deve ricorrere a nuove creazioni per affrontare i problemi che gli si presentano. E lo storico della filosofia deve, da parte sua, risalire alle creazioni singolari di ogni filosofo, individuando non soltanto i suoi concetti, ma il piano di immanenza in cui si muovono e i personaggi concettuali che gli danno voce. Da quel momento egli diviene capace di scorgere il problema originale che ha sollecitato queste creazioni e solo allora la storia della filosofia può rivitalizzare i vecchi concetti.

La storia della filosofia comporta la persistenza di alcuni piani che possono divenire la Terra di nuovi concetti, ma non c'è grande filosofo di cui non si debba dire che ha cambiato l'immagine del pensiero. Il vero filosofo, infatti, non si limita a introdurre elementi problematici nuovi in un piano di immanenza preesistente. Egli instaura, invece, nuove immagini del pensiero in funzione di un orizzonte problematico che non può essere riassorbito nella tradizione. Si può giudicare un piano migliore di un altro? Si chiede Deleuze. È forse quello che meglio risponde all'esigenza di un'epoca? Poiché il tempo della filosofia è differente dal tempo

¹²⁵ DR, p. 4; trad. it. p. 4.

¹²⁶ G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo*, (1973), in P, p. 15; trad. it. p. 15.

storico (esso è infatti un tempo stratigrafico, in cui il prima e il dopo non indicano altro che un ordine di sovrapposizioni) e il suo divenire non si confonde con la sua storia, il valore di un piano non può essere misurato in relazione al tempo presente, ma al divenire che implica, alla potenza creatrice che lo connota¹²⁷.

La storia di un concetto si riflette nelle sue componenti che variano nel tempo o permangono anche quando il problema al quale risponde è cambiato. Ma il suo divenire si realizza nel rapporto che esso instaura con altri concetti situati sullo stesso piano.

I piani sono molti, possono separarsi o riunirsi ma hanno in comune il fatto di restaurare trascendenza e illusione (non possono farne a meno!) anche se le combattono con forza. Deleuze reputa inevitabile che si riferisca ogni volta l'immanenza a qualcosa reintroducendo così la trascendenza, ma insiste nell'affermare che l'immanenza è tale solo a se stessa. In realtà, egli riconosce che l'immanenza assoluta suscita orrore dal momento che finisce col restaurare il caos. Dunque si preferisce assegnare l'immanenza al trascendente. Tuttavia, come si è visto, almeno una volta nella storia della filosofia si è affermato un piano d'immanenza puro. Spinoza è riuscito, da solo, a pensare questo piano, il migliore in assoluto: il non-pensato del pensiero, lo zoccolo di tutti i piani, immanente a ogni piano pensabile che non riesce a pensarlo, «la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori più assoluto»¹²⁸.

Non si deve trascurare che, dal punto di vista deleuziano, Spinoza è arrivato a pensare il piano di immanenza assoluto grazie alla sua teoria della conoscenza, culminante nel terzo genere, in virtù del quale i modi esistenti riconquisterebbero la loro potenza di agire e di comprendere¹²⁹. Si comprenderebbe allora che tali potenze sono la cause formale di tutte le idee, mentre la loro causa materiale coinciderebbe con una realtà eterna che si *esprime* secondo gradi di potenza differenti nell'esistenza. Il filosofo olandese avrebbe accettato «il rischio propriamente filosofico implicato nella nozione di espressione: l'immanenza, il panteismo»¹³⁰. Egli ha saputo vedere in questo rischio la sola occasione per il pensiero di giungere al

¹²⁷ «La filosofia è divenire, non storia; è coesistenza di piani, non successione di sistemi». QP, p. 59; trad. it. p. 48.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ «veniamo al mondo separate dalla nostra potenza di agire e di comprendere: dobbiamo, nel corso dell'esistenza, conquistare ciò che appartiene alla nostra essenza». SE, p. 286.

¹³⁰ *Ivi*, p. 309.

movimento infinito, senza perdere per questo la fede nell'esistenza, infatti grazie al concetto di espressione Spinoza « restituisce alla natura lo spessore che gli appartiene, e nello stesso tempo rende l'uomo capace di penetrare in questo spessore»¹³¹. Deleuze si chiede: «Saremo mai abbastanza maturi per un'ispirazione spinoziana?»¹³². Egli afferma che Bergson sarebbe riuscito ad esserlo in *Matière et mémoire*; da parte nostra, riteniamo si debba domandare se Deleuze stesso è giunto a questa maturità. Se non è così, come lascia intuire il tono della sua domanda, quali sono gli ostacoli che frenano il suo cammino? Seguendo l'indicazione deleuziana secondo la quale le soluzioni dipendono sempre dalla posizione del problema, si deve esaminare, adesso, il problema che Deleuze espone quando si propone di definire la filosofia. Riferendosi ad esso, sarà possibile rispondere alla questioni. Si tratta quindi di valutare se l'obiettivo di chiarire il rapporto tra il concetto e la creazione non impone un distoglimento inevitabile dall'affermazione dell'immanenza assoluta. Si potrà stimare il valore dello scopo deleuziano volgendo alle differenze che egli ritiene di potere individuare tra filosofia, scienza e arte.

¹³¹ *Ibid.*, p. 300.

¹³² QP, p. 50; trad. it. p. 38.

4.7 Filosofia, scienza e arte

L'attenzione deleuziana non è rivolta semplicemente alla definizione del senso della filosofia in quanto tale. Essa infatti mira pure a chiarire quali relazioni intrattiene il discorso filosofico con le altre forme del pensiero. Il tema del rapporto e delle differenze tra filosofia, scienza e arte è oggetto della seconda parte di *Che cos'è la filosofia?*. Anzitutto, Deleuze sottolinea che non si può accordare alcun privilegio alla filosofia rispetto alle altre discipline; ciascuna, infatti, ha i suoi metodi e le sue finalità e non può essere rimpiazzata da un'altra. Tuttavia, esse hanno in comune il caos come nemico da combattere. D'altra parte, la scienza e l'arte, come la filosofia, nella misura in cui sono espressioni di un esercizio autentico del pensiero devono fare i conti con l'opinione che svalorizza il pensare, riducendolo ad una procedura utile solo a ratificare il buon senso e il senso comune.

Il confronto che rivela una differenza maggiore è quello con la scienza. Essa infatti sembra a Deleuze meno vicina alla filosofia di quanto non lo sia l'arte. Del resto, sappiamo già che proprio nell'arte il filosofo francese aveva riconosciuto, nelle sue prime opere, un modello da imitare. Si ricordi, soprattutto, quanto il romanzo proustiano costituisse per lui espressione di un'immagine del pensiero che la filosofia avrebbe dovuto riprendere con i propri mezzi. Oppure i riferimenti all'astrattismo pittorico in *Differenza e ripetizione*, presentati in relazione all'ingiunzione di abbandonare anche in filosofia la strada della rappresentazione.

Il rapporto con la scienza assume caratteri più ambigui. La ricorrenza di esempi scientifici utili a chiarire i concetti filosofici deleuziani è nota. In diverse occasioni, Deleuze mostra di essere consapevole dei limiti e dei rischi implicati nell'uso spregiudicato di teorie scientifiche in campo filosofico¹³³. E la critica, d'altra parte, non ha mancato di evidenziare una sorta di ingenuità teorica in quei riferimenti alle dottrine matematiche o biologiche che segnano i testi deleuziani. Se si vuole prestare fede alle intenzioni deleuziane, il ricorso alla scienza non pretende mai di essere rigoroso da un punto di vista scientifico poiché è messo in atto soltanto in funzione

¹³³ «Certo, conosciamo i pericoli insiti nell'invocare determinazioni scientifiche al di fuori del loro ambito. È il pericolo di una metafora arbitraria, oppure di un'applicazione difficoltosa. Ma forse il pericolo viene scongiurato se ci si accontenta di trarre dagli operatori scientifici questo o quel carattere concettualizzabile in grado di rinviare ad ambiti non scientifici e di convergere con la scienza senza diventarne applicazione o metafora». C2, p. 169; trad. it. p. 146.

della creazione concettuale filosofica. Ciò significa che la scienza viene utilizzata da Deleuze come stimolo o provocazione per il pensiero piuttosto che come modello. In ogni caso, filosofia, scienza e arte sono modi differenti del pensiero creativo, che a rigore è l'unico pensiero autentico. Non si deve confonderle, tuttavia, sebbene in molte occasioni

la filosofia, l'arte e la scienza entrano in mutui rapporti di risonanza e in rapporti di scambio, ma ogni volta per ragioni intrinseche. In funzione della loro peculiare evoluzione esse riecheggiano l'una nell'altra¹³⁴.

Tali relazioni dipendono dal fatto che ognuna di queste discipline affronta e mantiene in sé stessa il caos che intende combattere. È come se condividessero la stessa ombra nel loro divenire e nel loro sviluppo. Per questa ragione spesso si determinano interferenze fra i loro prodotti o i piani che instaurano. In ogni caso, le tre discipline restano irriducibili. La classificazione deleuziana dei rispettivi elementi fondanti è molto chiara ed evidenzia la differenza dei tipi di piani che ciascuna instaura, delle creazioni singolari che determina, e dei rispettivi agenti di enunciazione:

I tre piani con i loro elementi sono irriducibili: *piano di immanenza della filosofia, piano di composizione dell'arte, piano di referenza o coordinazione della scienza; forma del concetto, forza della sensazione, funzione della conoscenza; concetti e personaggi concettuali, sensazioni e figure estetiche, funzioni e osservatori parziali*¹³⁵.

Le interferenze che si verificano fra le tre discipline sono principalmente di due generi. Accade, per esempio che la filosofia tenti di creare il concetto di una funzione, o l'arte crei dei percetti di concetti o di funzioni. In questi casi, si parlerà di una relazione estrinseca e l'importante sarà che la disciplina interferente proceda con i propri mezzi. Diversamente, qualora siano i piani a entrare in rapporto fra loro, si osserverà un rapporto intrinseco: per esempio, una figura estetica occuperà il piano di immanenza della filosofia o un personaggio concettuale il piano di composizione dell'arte.

Ma in ogni caso, prima di considerare tali relazioni, Deleuze si preoccupa di chiarire le differenze individuanti di queste forme del pensiero: «la prima differenza

¹³⁴ G.DELEUZE, *Gli intercessori*, (1985), in P, p. 170; trad. it. p. 166.

¹³⁵ QP, p. CF, p. 204; trad. it. p. 221.

tra scienza e filosofia sta nell'atteggiamento rispetto al caos»¹³⁶. Mentre la scienza rinuncia alla velocità infinita che lo caratterizza per determinare «uno stato di cose, una cosa o un corpo che attualizzano il virtuale su un piano di riferimento»¹³⁷, la seconda vorrebbe mantenere l'infinito e dare una consistenza al virtuale senza pretendere di attualizzarlo.

Si direbbe che la scienza e la filosofia seguano due vie opposte, perché i concetti filosofici hanno per consistenza degli eventi, mentre le funzioni hanno per riferimento degli stati di cose o mescolanze: attraverso i concetti la filosofia non cessa di estrarre dallo stato di cose un evento consistente, una sorta di sorriso senza gatto, mentre la scienza non cessa, attraverso le funzioni, di attualizzare l'evento in uno stato di cose, una cosa o un corpo riferibili¹³⁸.

La scienza affronta il caos producendo funzioni che hanno il compito di rallentare la velocità infinita che lo caratterizza – secondo la definizione deleuziana per la quale il caos non è disordine «quanto la velocità infinita con cui si dissipa qualunque forma che vi si profili»¹³⁹ – mentre il problema della filosofia è di conservare tale infinito dando una consistenza al virtuale. Ed è per questo motivo che essa traccia, come un taglio del caos, un piano differente da quello delle altre forme di pensiero, essa instaura infatti un piano di immanenza caratterizzato dal movimento infinito, mentre i concetti che lo popolano corrispondono alle ordinate intensive di questi movimenti.

Si definisce in tal modo la differenza tra scienza e filosofia: la prima si occupa solo degli stati di cose e delle loro condizioni, la seconda, invece, prepara un evento che sorvola il vissuto e gli stati di cose. Per tale ragione si determinano grandi differenze tra gli enunciati scientifici, che si riferiscono agli stati di cose, e gli enunciati filosofici che hanno per oggetto solo l'inseparabilità delle componenti di un concetto. Entrambi sono prodotti di una invenzione ma il soggetto che li enuncia nel caso della scienza è un osservatore parziale estrinseco; nel caso della filosofia un personaggio concettuale che è intrinseco al campo problematico considerato.

La scienza instaura un sistema di riferimento caratterizzato da variabili indipendenti e dalla presenza di osservatori parziali ed attualizza il virtuale su un piano di riferimento. La filosofia, invece, costruisce un piano di immanenza in cui si danno

¹³⁶ *Ivi*, p. 111; trad. it. p. 111.

¹³⁷ *Ivi*, p. 127; trad. it. p. 129.

¹³⁸ *Ivi*, p. 120; trad. it. p. 121.

¹³⁹ *Ivi*, p. 111; trad. it. p. 111.

variazioni inseparabili e personaggi concettuali che esprimono l'evento e danno consistenza al virtuale.

La logica avrebbe tentato di trasformare il concetto in funzione, ma questo tentativo appare a Deleuze disastroso. I cosiddetti analitici avrebbero frainteso completamente la natura del concetto in quanto capace di cogliere l'evento puro del senso, lo avrebbe ridotto a rappresentazione degli stati di cose. La filosofia, invece, si muoverebbe realmente in una direzione opposta a quella della scienza che attualizza il virtuale; essa procederebbe, infatti, dallo stato di cose al virtuale ma Deleuze precisa che

la linea non è più la stessa perché non è lo stesso virtuale[...] Il virtuale non è più la virtualità caotica, ma la virtualità diventata consistente, entità che si forma su un piano di immanenza che ritaglia il caos. È ciò che si chiama evento ovvero la parte che in tutto ciò che avviene sfugge alla sua propria attualizzazione¹⁴⁰.

L'arte e la filosofia sembrano a Deleuze più rivolte di quanto non lo sia la scienza alla comprensione dell'evento. L'arte procede infatti creando percetti, ovvero separando l'evento dallo stato di cose in cui si incarna. Essa realizza questo scopo, captando l'alterità événementiale in una materia di espressione, e giunge in questo modo a rendere visibili le forze invisibili. L'arte passerebbe dal finito (materiale), trasformandolo in un "monumento" capace di restituire l'infinito. La filosofia, invece, pretenderebbe di cogliere l'infinito in se stesso conferendogli una consistenza con i concetti. A livello concettuale, si manterrebbe la velocità dell'infinito nella relazione di movimento che si instaura tra gli elementi del concetto. Ciò nonostante, il concetto resta finito per il numero delle sue componenti e per la condensazione che opera. Ogni concetto costituisce infatti «una superficie o un volume, un contorno irregolare che segna un arresto nel grado di proliferazione»¹⁴¹.

In ogni caso, le principali differenze tra le varie discipline dipendono dai problemi che esse devono affrontare. Ciascuna, è chiamata ad assolvere un ruolo diverso in relazione all'incontro del pensiero con il caos e nessuna può pretendere alcun primato sulle altre dal momento in cui si comprende l'esclusività dei rispettivi prodotti.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 147; trad. it. 153.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 42 ; trad. it. p. 30.

Ad ogni modo, al di là delle differenze fra queste forme del pensiero, tutte loro si propongono di immergersi nel caos e di vincerlo attraverso un piano che lo attraversi. Questa vittoria non vale per sé, dal momento che, come spiega Deleuze, la lotta contro il caos è finalizzata alla ricerca di nuove armi che si dovrebbero ritorcere contro l'opinione. La filosofia, forse, rischia più della altre discipline di restare ancorata all'opinione. In effetti, aspirando alla formazione di blocchi concettuali che realizzino un legame indissolubile tra le variazioni, il filosofo sembra rispondere allo stesso bisogno dell'opinione di «un po' di ordine per proteggerci dal caos»¹⁴² che disfa ogni consistenza. Per sfuggire alla confusione con l'opinione, Deleuze sottolinea che il concetto non è né un insieme di idee, né un ordine di ragioni ma «un insieme di variazioni inseparabile che si produce o si costruisce sul piano di immanenza in quanto esso ritaglia la variabilità caotica e gli conferisce una consistenza (realtà)»¹⁴³. Al fine di dare una consistenza al caos, è necessario servirsi di una serie di finzioni, spiega Deleuze, *quanto basta* per accedere al piano d'immanenza a partire dal quale sarà possibile la costruzione dei concetti. Risulta da questi argomenti che la realtà del concetto – si direbbe il suo essere veridico – dipende dal piano pre-filosofico che ritaglia il caos. Per questa ragione, come afferma Deleuze, non disponiamo di un concetto di verità: semplicemente la verità non può essere afferrata dal concetto dato che esso è soltanto una forma finita mentre il vero verso il quale il pensiero si dirige, o il piano d'immanenza, si sottrae alla formalizzazione concettuale. Tuttavia, la creazione del concetto è conseguente all'instaurazione del piano, Deleuze scrive che essa si propone di risolvere il problema al quale il piano attribuisce condizioni determinate. Ora, se le cose stanno in questo modo, considerando la pluralità dei piani che si sono succeduti nella storia della filosofia, ma ammettendo, in linea di principio che esiste Un solo piano che non può essere pensato perché è l'impensabile in sé, riteniamo lo si debba definire Vero in senso assoluto. Non ci sarebbero per questo piano delle condizioni da porre, niente da ritagliare per i personaggi concettuali, né alcun concetto a creare come caso di soluzione. Per di più, la novità cesserebbe di essere misura del vero per il pensiero dato che nessuno potrebbe discernere il nuovo nell'esistenza qualora essa pervenisse alla sua piena potenza, ritrovando la sua fonte. Cosa significa pensare quando il Fuori

¹⁴² *Ivi*, p. 189; trad. it. p. 204.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 195-196; trad. it. p. 210.

si rivela più intimo di ogni interiorità? Forse una pura contemplazione senza conoscenza, un Sentire piuttosto che un'Azione, completa beatitudine dove la creazione perde la sua necessità. Non risulta conseguente più chiaro quanto Deleuze afferma a proposito dello scopo della filosofia?

Forse è il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare Il piano d'immanenza, quanto mostrare che esso è là, non pensato in ogni piano, pensarlo come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno o il dentro non interno¹⁴⁴.

Pensare Il piano implica di fatto concludere la filosofia, come avrebbe fatto Spinoza¹⁴⁵. Sembra che la filosofia deleuziana si arresti alle nozioni comuni, il secondo genere di conoscenza secondo la teoria spinozista. Eppure essa mantiene sullo sfondo la potenza di un Uno-Tutto, alla quale deve volgersi per giungere alla creazione. Ne ha bisogno per abbandonare la sua storia e intraprendere il suo divenire. Deleuze parla di un *non sapere* «divenuto positivo e creatore, condizione della creazione stessa, che consiste nel determinare mediante ciò che non si sa»¹⁴⁶. Questo *non sapere* sembra tale solo sul piano soggettivo e si deve ammettere che in fondo è un nome che dice ancora la Verità assoluta. Non resta quindi da comprendere che i caratteri singolari che fanno della filosofia una specie di conoscenza irriducibile all'arte e alla scienza.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 59; trad. it. p. 48.

¹⁴⁵ «Nell'ultimo libro dell'Etica, col terzo genere di conoscenza, egli ha tracciato il movimento dell'infinito e ha dato al pensiero velocità infinite. Qui egli raggiunge velocità inaudite e scorciatoie così folgoranti che si può solo parlare di musica, di tornado, di vento e di corde. Ha trovato la sola libertà nell'immanenza e ha concluso la filosofia perché ne ha colmato la supposizione prefilosofica». *Ivi*, pp. 49-50; trad. it. p. 38.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 122; trad. it. 124.

4.8 Costruttivismo e conoscenza

Si è visto quanto la definizione della filosofia come costruttivismo implichi una serie di elementi che restituiscono un ritratto complesso del filosofo. Egli è un creatore, come l'artista o lo scienziato, ma le sue creazioni differiscono sensibilmente da quelle dell'arte e della scienza. Concetto, piano di immanenza e personaggi concettuali, sono i prodotti singolari dell'attività filosofica e fino a quando essa assolverà al suo ruolo non ci sarà da temere, almeno per Deleuze, in alcun modo per la sua fine. Dobbiamo chiederci, a questo punto, cosa è capace di provocare la creazione concettuale, in quale misura essa risponde effettivamente ad una provocazione che viene dal Fuori, e che tipo di relazione si instaura tra il pensiero e l'essere nel concetto. Sappiamo ormai che non si tratta di una adeguazione, ma non possiamo esimerci dal giustificare la nostra interpretazione che riconosce nella proposta teoria deleuziana una via alternativa alla conoscenza. Deleuze, da parte sua, sembra riferire l'ambizione conoscitiva quasi esclusivamente alla scienza ma non manca di essere ambiguo. Citavamo, all'inizio, un passaggio dell'opera in cui si dice che la definizione della filosofia come conoscenza attraverso concetti può essere decisiva, a patto che si riconosca che la creazione è condizione di questo tipo di conoscenza.

Riteniamo si debba considerare attentamente il concetto di Altri che viene presentato a titolo di esempio nel primo capitolo di *Che cos'è la filosofia?*. Di esso, secondo Deleuze, si deve dire che è espressione di un mondo possibile differente dal nostro e insignificante per noi fino a quando non intervenga a destabilizzare le nostre certezze, divenendo tangibile in un volto o in una parola che lo esprima.

Non a caso ci viene detto che l'espressionismo è il completamento del costruttivismo. L'espressione è il luogo della rivelazione frammentaria ed evenemenziale dell'essere. Sta a noi potenziare al massimo grado quel mondo possibile che essa indica. Per farlo, bisogna riconsiderare il concetto non in funzione della determinazione dell'essenza della cosa ma dell'evento in cui essa è presa.

Cosa vuol dire che «il costruttivismo unisce il relativo e l'assoluto»?¹⁴⁷ Deleuze avverte che l'assoluto del concetto risiede nella condensazione che opera, nel legame

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 27; trad. it. p. 12.

che instaura tra gli elementi che da parte loro sono sempre relativi. Per questa ragione il concetto conosce il puro evento e non gli stati di cose, dell'evento rivela il carattere relazionale che costituisce a sua volta la cosa.

Il concetto è evidentemente conoscenza, scrive Deleuze, ma conoscenza di sé: esso conosce il puro evento, che non si confonde con lo stato di cose in cui si incarna¹⁴⁸.

La creazione dei concetti è finalizzata quindi a cogliere un evento dalle cose e dagli esseri, perché è capace di riferire gli oggetti sensibili al loro fondamento che è il divenire continuo, la metamorfosi incessante dell'Uno che è il tempo virtuale.

Attingendo a questa dimensione del reale, la filosofia è capace di riattivare movimenti che sembrano essere ormai esauriti, di restituire potenza alla vita che si cristallizza nelle cose, che sembra ripetersi senza differenza ma che in realtà non cessa di introdurre sempre nuove differenze fra gli esistenti; l'obiettivo del pensiero è restituire alla vita materiale il suo vigore pre-individuale.

Per questa ragione Deleuze sostiene che la valutazione del concetto deve basarsi sulla sua capacità di farci «intendere nuove variazioni e risonanze sconosciute».¹⁴⁹ Pertanto, a noi pare evidente che la costruzione di un concetto è orientata a estendere la nostra conoscenza, non dei corpi o degli stati di cose, ma degli eventi che li sorvolano, benché l'Immanenza in quanto tale, o la Vita, sorgente di ogni evento, resti nascosta al pensiero concettuale. Si può affermare che l'oggetto della conoscenza filosofica è la dimensione di un virtuale non più caotico, inteso come dinamica costitutiva delle determinazioni. Per mezzo dei concetti si riuscirebbe a cogliere gli effetti della forza vitale che si cristallizza nelle cose e ri-potenziarla verso nuove direzioni.

Il pensiero filosofico sarebbe capace di ripetere il movimento infinito che è la vita, a condizione di assumere il rischio del delirio. La conoscenza del virtuale non costituisce infatti un riparo con le sue certezze, ma raccoglie l'impulso che anima la vita rinnovando nel pensiero la dinamica alla base di ogni determinazione.

Essa infatti, procedendo dai concetti coglie il valore della relazione nella sua anteriorità ai termini che tiene insieme. La filosofia deve creare concetti perché non è

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 36; trad. it. p. 21.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 32; trad. it. p. 17.

possibile rappresentarsi il flusso continuo del divenire, impensabile per natura, in quanto irriducibile ad ogni identificazione. Tuttavia, il pensiero creativo, che abbandona la strada della rappresentazione, diventa capace di raccogliere una porzione di questo caos senza perdere l'infinito che lo connota. Diversamente dalla scienza che attraverso le funzioni provoca un rallentamento del caos e instaura un piano di riferimento utile a individuare gli oggetti sensibili, la filosofia è capace di attingere alla dimensione extra-sensibile che costituisce la ragione del dato, alla differenza pura che può essere soltanto trasformata e non fissata nel concetto.

Il pensiero filosofico quindi può effettivamente ripetere quel movimento infinito che è la vita ma a patto di affrontare il rischio del delirio. La conoscenza quindi non costituirà più un riparo con le sue certezze, ma raccoglierà l'impulso che anima la vita, rinnovando ogni volta nel pensiero la dinamica che soggiace in ogni determinazione.

Si tratta quindi sempre «di liberare la vita laddove è prigioniera, o almeno di provarci, in un combattimento incerto»¹⁵⁰ e se tale lotta avrà buon esito potremo effettivamente resistere alla morte, non per mezzo dell'illusione dell'eterno separato dal nostro mondo ma affermando al massimo grado quella verità eterna dell'evento che insiste in ogni cosa e in ciascuno di noi.

Un'ultima sentenza deleuziana restituisce in maniera precisa il senso che si attribuisce all'attività filosofica:

La filosofia non ha altro scopo che diventare degna dell'evento¹⁵¹.

Essere degni dell'evento significa accoglierlo in modo affermativo, senza cercare per esso una giustificazione superiore, significa accettare l'irruzione del caos nella quiete, soltanto apparente, della banalità quotidiana. Il filosofo deve imparare a contro-effettuare l'evento per non lasciare che esso travolga ogni cosa senza apportare un nuovo inizio. Solo allora potrà fare dell'impotenza la massima potenza del pensare. Non si tratta di accettare con falsa volontà tutto ciò che accade ma di cogliere l'evento come «la parte che in tutto ciò che avviene sfugge alla sua propria

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 162; trad. it. p. 170.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 151; trad. it. p. 157.

attualizzazione»¹⁵², per concedere al pensiero la forza necessaria a rivoltarsi contro quello che accade. C'è nel mondo un'energia impersonale che minaccia di distruggerci se non siamo disposti ad accoglierla e a lasciare che trasformi noi stessi e quanto ci circonda. Questa sottomissione è condizione della conquista della potenza di esistere per una vita attiva.

Pensare l'evento attraverso il concetto significa estrarlo dai corpi nei quali si attualizza; risalire verso il virtuale preso in un piano di immanenza che l'ha decorticato dal caos per dargli una consistenza.

La conoscenza dell'evento non sarebbe che il risultato dello sforzo vano di pensare ciò che non può essere pensato in se stesso, tuttavia essa appare come la sola conoscenza che restituisce agli essenti la potenza del divenire infinito, permettendo di cogliere nelle cose la forza genetica di ogni mutamento, in virtù della quale la filosofia conquista la possibilità di tracciare linee di fuga dal presente, assolvendo, finalmente al suo ruolo demistificante.

¹⁵² *Ivi*, p. 147; trad. it. p. 153.

Conclusione

È opportuno tracciare un bilancio delle analisi precedenti per individuare i risultati raggiunti. Si deve isolare, anzitutto, una prima evidenza: il problema della verità segna fortemente la filosofia deleuziana, e non soltanto i suoi inizi. Esso resiste nel tempo, anche laddove sembrerebbe completamente rimosso.

A prima vista, l'idea di verità si presenta esclusivamente in funzione della critica che Deleuze muove al modello del riconoscimento, come il principale presupposto del dogmatismo filosofico. Nella pretesa di una familiarità di diritto tra il pensiero e la verità, il filosofo scorge il carattere distintivo del soggettivismo che condanna aspramente, in quanto incapace di spingersi al di là del *già noto*. A ben vedere, il superamento dei limiti della coscienza personale gli appare necessario in vista di un conoscenza autentica di ciò che, per natura, si sottrae alla rappresentazione. D'altra parte, mentre contesta la verità implicita nell'immagine morale del pensiero, Deleuze ricerca un senso differente per questa idea e mostra quale valore potrebbe avere per un pensiero libero dalle maglie soggettive. Si può dedurre da questi argomenti che il filosofo propone immediatamente una via alternativa alla conoscenza; le ragioni della sua critica all'idea di una pre-disposizione naturale del pensiero alla verità vanno individuate proprio nell'intenzione di affermare una concezione inedita del vero. Quindi, il ruolo negativo assegnato alla nozione di verità si riferisce soltanto a quella che egli reputa un'accezione ristretta e fallace.

Il nostro studio si è proposto di ricostruire la storia del problema della verità nell'opera deleuziana, mirando a chiarire il nuovo senso che essa pretende di attribuirle. Tale storia comprende i momenti che vanno dalla presentazione esplicita della questione fino al suo ambiguo rifiuto, segnalato in *Che cos'è la filosofia?*.

Al fine di comprendere le oscillazioni deleuziane intorno alla questione della verità è stato necessario un ripensamento generale della prospettiva ontologica del filosofo.

Univocità e immanenza costituiscono, infatti, lo sfondo della gnoseologia deleuziana. Le principali obiezioni al sistema rappresentativo sono conseguenti

all'ontologia sviluppata in *Differenza e ripetizione*: la pretesa di imporre all'esteriorità forme a priori viene denunciata da Deleuze proprio per la sua inadeguatezza a cogliere nel Reale le differenze individuanti, che sono espressioni dell'Essere univoco. Solo attraverso la creazione, determinata dall'incontro con il Fuori, il pensiero sarebbe capace di attingere a una simile dimensione.

Il sistema filosofico deleuziano è il risultato di una autentica sfida concettuale mossa al pensiero rappresentativo e al modello del riconoscimento. La scommessa di Deleuze si gioca intorno alla possibilità di un'immagine *differente* di ciò che significa Essere e Pensare. Prendendo di mira la nozione di verità, il filosofo francese intende segnalare le "crepe" del razionalismo, per promuovere un *Antilogos* capace di ricomporre la frattura fra vita e pensiero che, condividendo la prospettiva nietzscheana, egli ritiene si sia realizzata nella Grecia antica, continuando a perpetuarsi per secoli nella filosofia occidentale. Tanto la sua teoria del pensiero quanto la tesi dell'univocità devono essere considerate in riferimento a questo obiettivo maggiore. La creazione, infatti, è lo strumento di cui il pensiero si serve per affermare e potenziare la vita, e la tesi dell'univocità è orientata al superamento del sistema del giudizio che, attraverso una serie di vincoli, frena lo slancio vitale degli esistenti.

L'affermazione dell'immanenza, tuttavia, non comporta una conquista immediata della potenza di esistere: mentre libera la vita dai pretesi valori assoluti, essa getta il pensiero in un fondo cupo, in cui si dissolvono tutte le determinazioni, costringendolo all'esperienza della *bêtise*. Una simile esperienza appare a Deleuze la condizione di genesi di un pensiero autentico e libero dall'esigenze dell'antropomorfismo. La *bêtise* rivela l'impotenza del pensiero dinanzi all'emergenza del Virtuale, della Differenza pura, del Caos, del Fuori (nomi diversi dell'unico senso che il filosofo attribuisce all'Essere). Si è visto, come Deleuze proponga di sostituire nella teoria della conoscenza la *bêtise* all'errore; quest'ultimo gli appare come un negativo strettamente correlato al postulato della *Cogitatio natura universalis*, dato che riflette l'immagine di una natura retta del pensiero, solo accidentalmente distorta dall'esteriorità. La *bêtise*, in ogni caso, costituisce per il filosofo non soltanto l'autentico negativo del pensiero ma la prima condizione del suo esercizio reale. Discutendo tale nozione abbiamo osservato come il compito che

Deleuze attribuisce al pensare sembra essere quello di vincere la *bêtise*. Tuttavia, poiché essa resta l'esperienza limite che genera il pensiero, nessuna fuga può essere definitiva; il pensatore dovrebbe sempre tornare a volgersi verso il fondo capace di provocarla.

Come si può notare, queste riflessioni deleuziane “risuonano” in quelle più tarde relative al rapporto tra il pensiero e il caos. Anche se allora interverrà una variazione decisiva, con l'introduzione della nozione di piano di immanenza.

Il primo Deleuze ritiene possibile per il pensiero immergersi nel Tutto virtuale e caotico che il sistema rappresentativo non riesce a pensare. Una simile pretesa induce a credere che egli, in fondo, sia animato dalla stessa volontà di verità che critica risolutamente. Egli ritiene, in effetti, che il pensiero *autentico* debba oltrepassare la dimensione della datità; tuttavia, ciò che esso scopre al di là dei fenomeni non è affatto un mondo apollineo, ordinato secondo la forma dell'identità, ma il regno della differenza assoluta, l'abisso in cui svanisce ogni determinazione.

L'immagine deleuziana del pensiero muove dall'idea che la conoscenza debba cessare di opporsi all'esistenza, pretendendo di giudicarla per volgersi, invece, alla sperimentazione immanente delle sue possibilità; essa è dunque conseguente a determinati presupposti etici. Deleuze avverte che quando il pensiero abbandona, seguendo le orme dell'arte astratta, la via della rappresentazione, esso acquisisce la potenza delle *verità dell'avvenire* e diviene capace di *inventare nuove possibilità di vita*.

Indubbiamente, il percorso deleuziano della conoscenza non segue lo stesso itinerario segnato dall'ideale ascetico: questo nuovo uomo veridico dovrà infatti avventurarsi nell'incertezza, dirigersi a tentoni *verso i luoghi e i momenti estremi, in cui nascono e vivono le verità più alte, più profonde* e non più, quindi, alle *zone temperate abitate dall'uomo morale, metodico e moderato*.

Il primo passo per accedere a questa dimensione sarebbe proprio la rinuncia al metodo che ottunde la capacità di pensare, organizzando a priori l'incontro con l'esteriorità attraverso forme invarianti tese a riportare la differenza all'identico. La via del metodo condurrebbe infatti soltanto al riconoscimento di quanto è già conosciuto, prima ancora di essere pensato, e non animerebbe in nessun caso un processo di apprendimento. Come si è visto, è sempre necessaria una terribile

violenza, per Deleuze, affinché si abbandonino le rassicuranti certezze dell'opinione per muoversi in direzione del sapere e il metodo non è se non uno strumento utile a frenare questo movimento o a garantire che, dopo tutto, sarà possibile ritornare al punto di partenza.

Ora, si deve considerare come pure la creazione sia diretta a ricostituire un ordine provvisorio, a seguito dell'irruzione violenta del caos; tuttavia, l'ordine della creazione non implica affatto un ritorno allo stesso ma, al contrario, un enigmatico *ritorno alla novità*. La creazione, infatti, determina certamente un ritorno, un passo indietro dal virtuale all'attuale, sebbene l'attualità si trasformi completamente in virtù dell'esperienza dell'alterità.

Una tale esperienza, come si è visto, si realizza nell'evento che, sottraendosi alla ricognizione, costringe il pensiero a fronteggiare l'impensabile in se stesso, l'inquietante estraneità dell'immanenza. La sfida deleuziana si concentra sulla possibilità di trasformare questo stato di impotenza in una più grande potenza per il pensiero, capace di renderlo una forza affermativa tesa a condurre la vita fino al culmine delle sue possibilità.

Si può credere, in effetti, che Deleuze si proponga di superare il finito. In realtà, fedele alla sua ispirazione spinozista, egli ritiene che non ci sia alcuna distanza da colmare tra il finito e l'infinito. Si tratta di affrancare, al contrario, l'infinito dal finito, ovvero di scoprire nelle cose l'energia che le determina per rilanciarla verso direzioni sempre nuove. La Vita, infatti si "piegherebbe" nelle determinazioni fino quasi a scomparire. E il compito della filosofia è di liberarla da quanto la imprigiona, per riaffermarla in modi differenti e concedere agli esistenti una nuova potenza di agire.

Il valore della conoscenza dell'evento si misura, quindi, in relazione all'aumento della potenza di esistere degli essenti, che essa è capace di determinare. Riprendendo il proposito nietzscheano, Deleuze ritiene che il filosofo sia chiamato a potenziare al massimo grado l'esistenza, a condurre la vita fino al limite delle sue possibilità. Il compito maggiore della filosofia sarebbe quello di denunciare tutti i pretesi valori assoluti e di creare nuovi modi di esistenza, l'esplorazione del virtuale non avrebbe altro scopo.

In realtà, l'etica deleuziana trova nella teoria della conoscenza la sua base di

appoggio. La conoscenza restituita dal concetto, infatti, è la condizione per il movimento verso i nuovi divenire tanto auspicato da Deleuze.

L'accento che si pone sull'attività creativa, al di là dei suoi risultati, è conseguente ai presupposti etici che determinano la relazione singolare tra costruttivismo ed ontologia. Essa è, infatti, diretta a uno scopo eminentemente pratico. Contro le pretese del sistema del giudizio che riporta la pluralità all'identico, la filosofia dell'immanenza si propone di elevare alla massima potenza ogni elemento. Deleuze è convinto, in effetti, che la filosofia debba indagare non l'*essenza* ma la *potenza* delle cose. Per questo motivo, ritiene che il concetto non possa limitarsi ad essere il prodotto di un'astrazione o della generalizzazione e propone, piuttosto, di considerarlo come il risultato di un atto creativo. Legando insieme componenti eterogenee, il concetto sarebbe capace di rivelare la forza virtuale cristallizzata nella cosa, piuttosto che la sua essenza astratta.

Si deve riconoscere che questa ricerca relativa alla potenza rivela, a suo modo, la natura della cosa. Essa implica un atto creativo perché di fronte all'inatteso il pensiero non può servirsi di forme a priori, ma deve creare nuovi concetti capaci di tenere insieme le componenti che con molta fatica il pensiero estrae dal caos. Nella sintesi di queste componenti diverrebbe possibile cogliere l'evento, superando gli stati di fatto per accedere ad una dimensione che pur essendo irriducibile al concetto ne è la fonte inesauribile. Per tale esteriorità riteniamo si debba mantenere il nome di Verità, nonostante Deleuze esiti a farlo, poiché pur trattandosi di una realtà caotica che sfugge all'identificazione, nondimeno viene considerata la ragione del sensibile ovvero la condizione di ciò che appare. Tale Verità si presenta come un enigma che non può essere rischiarato per mezzo della luce del pensiero, che la nasconde piuttosto di scoprirla: solo quando il pensiero si oscura in se stesso, infatti, si presenterebbe il vero, inteso come forza genetica di ogni cosa.

Resta da ricordare l'oscillazione importante, che è stata discussa nella parte conclusiva nell'ultimo capitolo. La nozione di *piano di immanenza* introduce una concezione della relazione tra l'essere e il pensiero, diversa da quella elaborata nelle prime opere. Essa, infatti, si presenta come una riduzione di quella Differenza pura alla quale, secondo il primo Deleuze, doveva volgersi il pensiero. L'indagine porta a concludere che una simile variazione dipende, almeno in parte, dal riconoscimento di

una mancanza interna al sistema: la caoticità del virtuale non può assolvere il ruolo di oggetto del pensiero senza travolgerlo completamente. Il filosofo, ammette sin dall'inizio questo rischio di una erranza infinita ma rimane persuaso che, affinché sia possibile iniziare a pensare, si debba affrontare questa sofferenza, pure senza gloria. Più tardi, sembrerà che egli abbandoni il proposito di pensare l'immanenza assoluta e, allora, dirà che del vero possiamo dire soltanto che è «ciò verso cui il pensiero si volge»¹⁵³ di cui, in nessun modo, possediamo il concetto. Il *piano di immanenza*, presentato come una virtualità non più caotica e resa consistente, introduce una sorta di mediazione tra il Virtuale puro e l'attuale, assegnando alla filosofia il compito di dirigersi ad essa piuttosto che al Caos. Ma questa riduzione della differenza a un alterità mediata, sembra ripetere proprio quel gesto selettivo che Deleuze aveva rimproverato a Platone.

Nietzsche diceva che i primi filosofi avevano dovuto indossare la maschera del saggio per sopravvivere ma tale travestimento aveva finito col diventare *un atteggiamento filosofico in sé*; lo stesso fenomeno sembra ripetersi in Deleuze, egli assume probabilmente il problema della verità come una maschera ma, nel tempo, diventa per lui quasi impossibile liberarsene.

¹⁵³ QP, 42; trad. it. p. 30.

BIBLIOGRAFIA

1. Scritti di Gilles Deleuze

Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, P.U.F., Paris 1953; trad. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000.

Nietzsche et la philosophie, P.U.F., Paris 1962; trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Einaudi, Torino 2000.

La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés, P.U.F., Paris 1963; trad. it. di M. Cavazza e A. Moscati, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Cronopio, Napoli 1997.

Marcel Proust et les signes, P.U.F., Paris 1964, (ed. aggiornate: *Proust et le signes*, 1970 et 1975); trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino, 2001.

Nietzsche, P.U.F., Paris 1965; trad. it. di F. Rella, *Nietzsche. Con antologia di testi*, SE, Milano 1997.

Le bergsonisme, P.U.F., Paris 1966; trad. it. di P. A. Rovatti e D. Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.

Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel, Minuit, Paris 1967; trad. it. di G. De Col, *Il freddo e il crudele*, SE, Milano 1991.

Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, Paris 1968; trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

Différence et répétition, P.U.F., Paris 1968; trad. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.

Logique du sens, Minuit, Paris 1969; trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975.

Spinoza. Textes choisis, P.U.F., Paris, 1970, (ed. aggiornata: *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris 1981); trad. it. M. Senaldi, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991.

L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie, (con F. Guattari), Minuit, Paris 1972; trad. it. di A. Fontana, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.

Hume, in F. Chatelet, *Histoire de la philosophie*, Vol. IV, Hachette, Paris 1972; trad. it. di L. Sosio, *Hume*, in F. Chatelet, *Storia della filosofia*, Vol. IV, Rizzoli, Milano 1976.

A quoi reconnait-on le structuralisme?, in F. Chatelet, *Histoire de la philosophie*, Vol. VIII, Hachette, Paris 1973; trad. it. di L. Sosio, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in F. Chatelet, *Storia della filosofia*, Vol. VIII, Rizzoli, Milano 1976.

Kafka. Pour une littérature mineure, (con F. Guattari), Minuit, Paris 1975; trad. it. di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.

Dialogues, (con C. Parnet), Flammarion, Paris 1977; trad. it., di G. Comolli, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano 1998.

Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie, (con F. Guattari), Minuit, Paris 1980 ; trad. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 1997.

Francis Bacon. Logique de la sensation, Éditions de la Différence, Paris 1981; trad. it. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995.

Cinéma 1. L'image-mouvement, Minuit, Paris 1983; trad. it. di J.P. Manganaro, *L'immagine-movimento. Cinema 1*, Ubulibri, Milano 1984.

Cinéma 2. L'image-temps, Minuit, Paris 1985; trad. it. di L. Rampello, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, Ubulibri, Milano 2006.

Foucault, Minuit, Paris 1986; trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.

Le pli. Leibniz et le Baroque, Minuit, Paris 1988; trad. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.

Pourparlers 1972-1990, Minuit, Paris 1990; trad. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.

Qu'est-ce que la philosophie?, (con F. Guattari), Minuit, Paris 199; trad. it. di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

Critique et clinique, Minuit, Paris 1993; trad. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996.

L'Ile déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974 (a cura di D. Lapoujade), Minuit, Paris 2003; trad. it. di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007.

Deux regimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995 (a cura di D. Lapoujade), Minuit, Paris 2002; trad. it. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010.

2. Documenti audio-visivi

Qu'est-ce que l'acte de création?, conferenza tenuta il 17 Marzo del 1987, edita da Fondation Européenne des Métiers de l'Image et du Son (FEMIS) e ARTS, Cahiers multi-média du Ministère de la Culture et de la Communication.

L'Abécédaire de Gilles Deleuze, Editions Montparnasse, Paris 1997.

Sur Spinoza, corso universitario, Vincennes 1980-1981, documento disponibile on-line al seguente indirizzo:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=188&groupe=Spinoza&langue=1>; Tradotto e pubblicato in Italia per i tipi di Ombre Corte: *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it A. Pardi, ombre corte, Verona, 2007.

Vérité et temps: le faussaire, corso universitario, Vincennes 1983-1984, documento audio disponibile presso la Bibliothèque nationale de France e, in parte, on-line ai seguenti indirizzi: <http://www.webdeleuze.com>;
http://www.univparis8.fr/deleuze/article.php3?id_article=2.

3. Studi su Gilles Deleuze

AA. VV., *Gilles Deleuze, immanence et vie*, in *Rue Descartes* n° 20, P.U.F., Paris 1998.

ALLIEZ Eric, *La signature du monde, ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*, Cerf, Paris 1993.

— *De l'impossibilité de la phénoménologie, sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris 1995.

— «Badiou/Deleuze», *Futur antérieur*, n°43, Syllepse, Paris 1998.

— *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.

ANTONIOLI Manola, *Deleuze et l'histoire de la philosophie, ou de la philosophie comme science-fiction*, Kimé, Paris 2000.

BADIOU Alain, *Deleuze, «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997; trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004.

- BERGEN Veronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris 2001.
- BOUANICHE Arnaud, *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket-La Découverte, Paris 2007.
- BUYDENS Mireille, *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, Paris 1990.
- CRESSOLE Michel, *Deleuze*, Éditions Universitaires, Paris 1973.
- DI MARCO Chiara, *Deleuze e il pensiero nomade*, F. Angeli, Milano 1995.
- DOSSE François, *Gilles Deleuze et Felix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007.
- DUMONCEL Jean-Claude, *Le pendule du Docteur Deleuze*, Cahiers de l'Unebévée, E.P.E.L., Paris 1999.
- FADINI Ubaldo, *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre Corte, Verona 2003.
- FOUCAULT Michel, *Theatrum philosophicum* (1970) in "Critique", 282, 1970.
- GUARESCHI Massimiliano, *Gilles Deleuze popfilosofo*, Shake, Milano 2001.
- HARDT Michael, *Gilles Deleuze: An apprenticeship in philosophy*, Regents of University of Minnesota, USA, 1993.
- HALLVARD Peter, *Out of this world, Deleuze and the philosophy of creation*, Verso, London 2006
- LAMBERT Gregg, *The Non-philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, New York-Londres 2002.
- LAPORT Yann, *Deleuze, l'épreuve du temps*, Harmattan, Paris 2005.
- LECLERCQ Stéfan, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Les Éditions Sils Maria, Mons 2001.
- LESCE Francesco. *Un' ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI secolo*, Mimesis, Milano 2005.
- MARRATI Paola, *Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie*, P.U.F., Paris 2003.
- MARRATI Paola, SAUVAGNARGUES Anne, ZOURABICHVILI François, *La philosophie de Deleuze*, P.U.F., Paris 2004.
- MARTIN Jean-Clet, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, Paris 1993.

- MENGUE Philippe, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Kimé, Paris 1994.
- MONTEBELLO Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008.
- RAMETTA Gaetano, *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova 2008.
- RELLA Franco, *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1978.
- SASSO Robert – VILLANI Arnaud, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Le cahiers de Noesis/n°3, Paris 2003.
- SAUVAGNARGUES Anne, *Deleuze et l'art*, P.U.F., Paris 2005.
- VILLANI Arnaud, *La guêpe et l'orchidée: essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Paris 1999.
- VILLANI Tiziana, *Deleuze. Un filosofo dalla parte del fuoco*, Costa & Nolan, Milano 1998.
- ZAOUI Pierre, *La "grande identité" Nietzsche-Spinoza*, in *Philosophie*, Minuit, n° 47, septembre 1995.
- ZOURABICHVILI François, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, P.U.F., Paris 1994.
- *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

4. Numeri di rivista dedicati a Deleuze

- Gilles Deleuze*, L'Arc, n° 49, 1972.
- Substance, 44/5, 1984.
- Gilles Deleuze. Une philosophie nomade*, Magazine Littéraire, n° 257, septembre 1988.
- Spécial Deleuze*, Lendemain, 53, 1989.
- Substance, 66, 1991.
- Deleuze, pensare il cinema*, Quaderni di cinema/studio, 1, 1993.
- Un seminario su Gilles Deleuze*, Fenomenologia e società, 2, 1993.

Archipelago, 17, 1994.

Gilles Deleuze, Philosophie, n°47, Minuit, 1995.

Gilles Deleuze. *L'invenzione della filosofia*, aut aut, 276, 1996.

Gilles Deleuze. *Felicità del divenire*, Millepiani, 8, 1996.

L'effet Deleuze. Philosophie, esthétique, politique, Magazine Littéraire, n° 406, février 2002.

5. Altri saggi

AGAMBEN Giorgio, *Deleuze*, in "Derive e Approdi", 9-10 Febbraio 1996.

BOTTURI Francesco, *Filosofia dell'in-differenza. Univocità e nichilismo in Gilles Deleuze*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXXVIII, 4, 1986.

— *Pensiero della differenza. Il nichilismo ontologico di Gilles Deleuze*, in AA. VV., *La Differenza e l'origine*, a cura di V. Melchiorre, Vita e pensiero, 1987.

CHATELET François, *La Grèce classique, la raison, l'Etat*, in *En marge. L'Occident et ses autres* (AA. VV.), Aubier Montaigne, Paris 1978, pp. 197-213.

FADINI Ubaldo, *L'identità Spinoza-Nietzsche. Movimenti filosofici in Deleuze*, *Fenomenologia e società*, 2, pp. 65-82.

LE MOLI Andrea, *Dialettica e differenza nell'antiplatonismo di Deleuze*, in *Novecento platonico*, Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Palermo. Studi e Ricerche, Palermo 2005, pp. 105-134.

MENGUE Philippe, *Deleuze et la question de la vérité en littérature*, *E-rea*, 1.2 | 2003, disponibile on-line: <http://erea.revues.org/index371.html>.

PARDO José Luis, *Filosofia e stile. Il concetto dell'asfissia o come fare filosofia senza riserve*, in *La crisi dell'ontologia. Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, a cura di L. Ruggiu e J.M. Navarro Cordon, Guerini, Milano 2004.

SINI Carlo, *Identità e differenza nel pensiero francese contemporaneo*, in *La differenza e l'origine*, op. cit, pp. 352-382.

WOLFF Francis, *Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme*, in AA. VV., *Nos grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1993, pp. 221-231.

6. Altre opere

ALQUIÉ Ferdinand, *Le désir d'éternité*, P.U.F., Paris 1943.

— *Leçons sur Spinoza*, La Table Ronde, Paris 2003.

ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1998.

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), P.U.F., Paris 1997.

— *La pensée et le mouvant* (1934), P.U.F., Paris 1999.

— *Matière et mémoire* (1896), P.U.F., Paris 1993.

— *L'évolution créatrice*, (1907), P.U.F., Paris 1966.

BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955.

BREHIER Emile *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1928), Vrin, Paris 1997.

CANGUILHEM Georges, *La connaissance et la vie*, Vrin, Paris 1965.

— *Le normal et le pathologique*, P.U.F., Paris 1993.

CASSIN Barbara, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967.

— *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.

DESCOMBES Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978), Minuit, Paris 1979.

DETIENNE Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris 1967.

FERRARIS Maurizio, *Ontologia*, Guida, Napoli 2003.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.

— *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

— *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.

— *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994.

GUATTARI Félix, *La révolution moléculaire*, Recherches, Fontenay-sous-Bois 1977.

— *L'inconscient machinique. Essai de schizo-analyse*, Recherches, Paris 1979.

— *La philosophie est essentielle à l'existence humaine*, (Entretien avec Antoine Spire), éditions de l'aube, Paris 2001.

HEIDEGGER Martin, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.

— *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 2004.

— *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000.

— *L'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002.
— *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

HUME David, *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano 2001.

KANT Immanuel, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.
— *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2004.

KLOSSOWSKI Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969.

LYOTARD Jean-François, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 2002.
— *La condition post-moderne*, Les Éditions su Minuit, Paris 1979.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.

NIETZSCHE Friedrich, *Al di là del bene e del male*, Newton, Roma 1977.
— *La genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984.
— *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968.
— *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1968.
— *Frammenti postumi*, Voll. I-V, Adelphi, Milano 2004-2009.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.
— *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1965.

SOURAIU Etienne, *L'instauration philosophique*, Alcan, Paris 1939.

SPINOZA Baruch, *Etica*, Bompiani, Milano 2009.

ZANINI Adelino, *Retoriche della verità. Stupore ed evento*, Mimesis, Milano 2004.

INDICE

| | |
|--------------|------|
| Introduzione | p. 4 |
|--------------|------|

Capitolo I

Immagini del pensiero. La lotta deleuziana con la storia della filosofia

| | | |
|-----|--|-------|
| 1.1 | Dei prolegomeni alla filosofia | p. 13 |
| 1.2 | L'Idiota contro Eudosso ed Epistemone: la critica al dogmatismo filosofico | p. 25 |
| 1.3 | Immagini platoniche del pensiero | p. 32 |
| 1.4 | <i>Antilogos</i> | p. 39 |
| 1.5 | Dalla filosofia critica all'empirismo trascendentale | p. 47 |
| 1.6 | La dissoluzione del soggetto e la determinazione del problema | p. 55 |
| 1.7 | Il piano di immanenza come immagine del pensiero | p. 66 |

Capitolo II

Ontologia. Univocità, immanenza ed evento

| | | |
|-----|---|--------|
| 2.1 | Genesi del problema ontologico | p. 72 |
| 2.2 | Contemplazione e prassi nell'ontologia deleuziana | p. 84 |
| 2.3 | La mediazione della differenza e l'affermazione dell'analogia | p. 93 |
| 2.4 | L'Univocità e la differenza in sé | p. 104 |
| 2.5 | L'evento e il senso | p. 110 |
| 2.6 | L'Uno e il molteplice | p. 118 |
| 2.7 | La potenza | p. 123 |
| 2.8 | L'attuale e il virtuale: del Tutto che non è dato | p. 127 |

Capitolo III

Verità. La creazione del pensiero

| | | |
|-----|---|--------|
| 3.1 | Sul carattere ambiguo della questione della verità nel pensiero di Gilles Deleuze | p. 133 |
| 3.2 | Il metodo di drammatizzazione | p. 141 |
| 3.3 | Dal sistema del giudizio all'emancipazione della verità | p. 146 |
| 3.4 | Verità e creazione: la potenza del falso contro l'ideale ascetico | p. 152 |
| 3.5 | La <i>bêtise</i> : sull'autentico negativo del pensiero | p. 159 |
| 3.6 | Immanenza e alterità | p. 166 |
| 3.7 | Verità e Tempo | p. 171 |
| 3.8 | Il metodo della conoscenza | p. 174 |
| 3.9 | La verità "rovesciata" | p. 178 |

Capitolo IV

Filosofia. Il movimento di “andata e ritorno” verso il vero

| | | |
|--------------|--|--------|
| 4.1 | L'arte dei concetti | p. 187 |
| 4.2 | La lotta contro il caos e l'opinione | p. 201 |
| 4.3 | Contro il dialogo e il consenso | p. 210 |
| 4.4 | Pedagogia del concetto | p. 218 |
| 4.5 | Sul valore della non-filosofia | p. 228 |
| 4.6 | La storia della filosofia come arte del ritratto | p. 231 |
| 4.7 | Filosofia, scienza e arte | p. 235 |
| 4.8 | Costruttivismo e conoscenza | p. 241 |
| Conclusioni | | p. 245 |
| Bibliografia | | p. 251 |